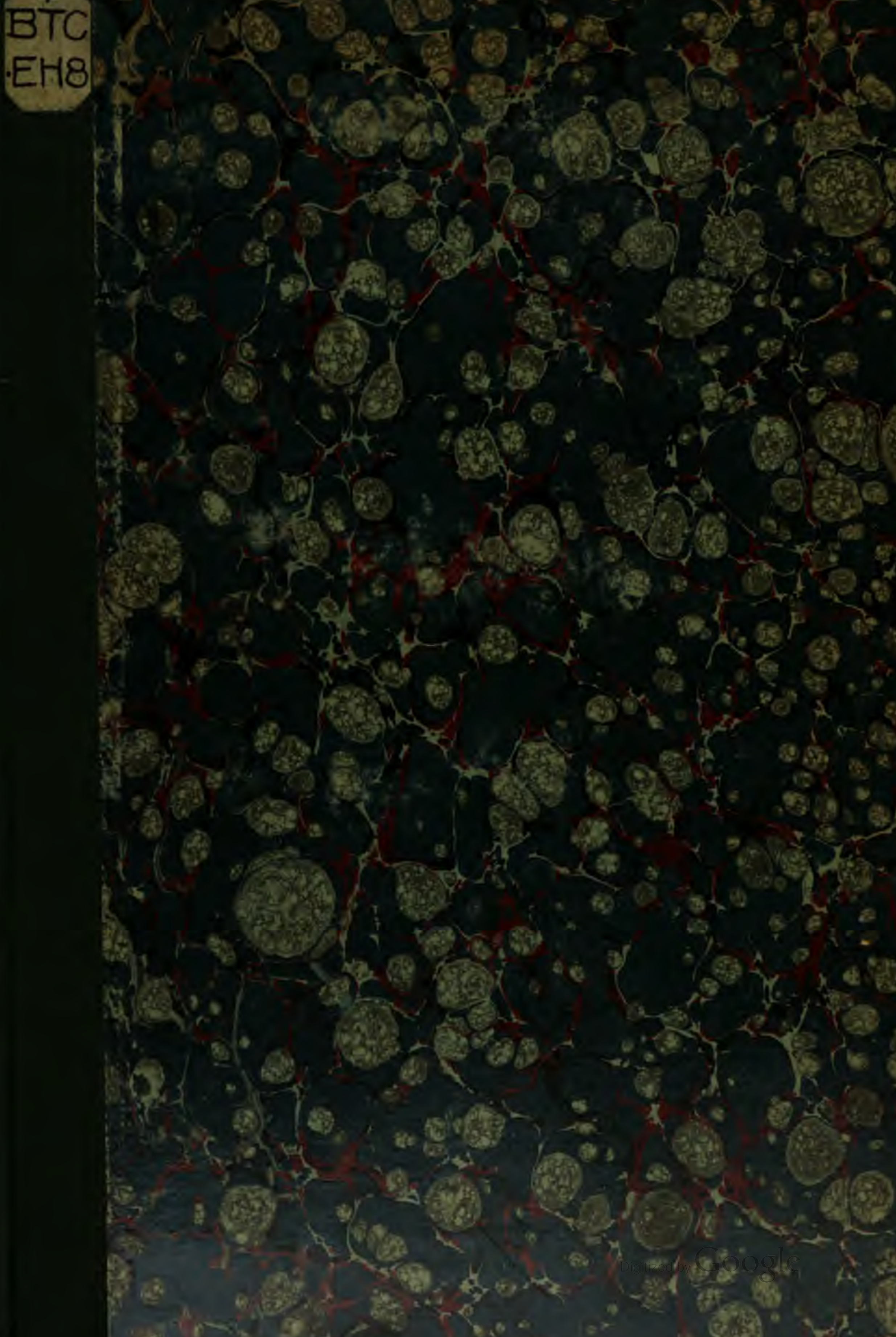
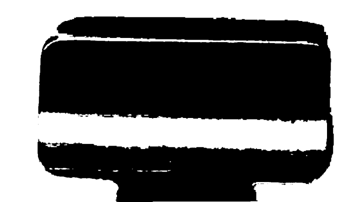


BTC
·EH8





ZEITSCHRIFT

FÜR

ETHNOLOGIE.

Organ der Berliner Gesellschaft

für

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.

37. Jahrgang. **1905. — Supplement.**



BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & CO.

1905.

Die Mythen und Legenden

der

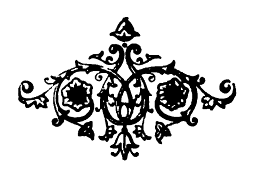
Südamerikanischen Urvölker

und

ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.

Von

Dr. Paul Ehrenreich.



BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & Co.

1905.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung ist die erweiterte Neubearbeitung eines auf dem XIV. Amerikanistenkongress in Stuttgart (1904) gehaltenen Vortrags. Mancherlei neues Vergleichsmaterial ist besonders aus dem unerschöpflichen Mythenschatz Nordamerikas seitdem hinzugekommen und hat meine damals vertretenen Anschauungen in einigen Punkten modifiziert. Was während der Drucklegung noch erschien, musste leider unberücksichtigt bleiben. Besonders bedauere ich, dass die Schrift von Breysig: Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905, zu spät in meine Hände gelangte. Sie hätte mich veranlasst, gewisse Grundfragen wie die nach dem Wesen der Naturmythe, der mythologischen Bedeutung der Kulturheroen, sowie das für und wider in der Annahme sinnbildlicher Deutungen eingehender zu erörtern, als es hier geschehen konnte. Indessen hätte das für eine nutzbringende Kritik jener Arbeit unerlässliche tiefere Eindringen in die überaus verwickelten Verhältnisse der nordamerikanischen Mythologie zu weit vom Thema abgeführt und muss daher einer besonderen Veröffentlichung vorbehalten bleiben.

Wenn ich selbst inzwischen manches anders auffassen möchte als ich im allgemeinen Teil dieser Abhandlung getan habe — so z. B. das Verhältnis des Kulturheros zur Gottheit — so wird das Gesamtergebnis der Arbeit dadurch nicht berührt. Handelt es sich doch weniger darum Theorien aufzustellen, als das Material selbst reden zu lassen und so eine Unterlage für weitere Untersuchungen zu schaffen.

Ich bin daher durchaus darauf vorbereitet, dass neue Entdeckungen auch neue Deutungen und Ausblicke ergeben werden.

Berlin, im August 1905.

Einleitung.

Eine vergleichende Analyse der südamerikanischen Mythen und die Prüfung der Frage ihres Zusammenhanges mit denen anderer Weltteile könnte in Anbetracht der grossen Dürftigkeit des verfügbaren Materials verfrüht erscheinen, muss aber dennoch versucht werden, um wenigstens zu einer vorläufigen Formulierung der mannigfachen und verwickelten Probleme zu gelangen, die sich hier darbieten. An methodischen Untersuchungen hat es auf diesem Gebiete bisher ganz gefehlt. Was wir an Mythen aus Südamerika besitzen sind zufällig zusammengeraffte Notizen von Reisenden, die entweder als Naturforscher ethnologische Studien nur nebenbei betrieben oder, wie viele Missionare, Händler, Kolonisten u. a. wissenschaftlich überhaupt nicht vorgebildet waren, abgesehen davon, dass ein grosser Teil des Materials aus einer Zeit stammt, in der man den meisten uns hierbei interessierenden Fragen ohne Verständnis gegenüberstand. Erst seit etwa zwanzig Jahren ist die ethnologische Spezialforschung in Südamerika wieder in Fluss gekommen und damit aufs neue die Aufmerksamkeit auch auf die Traditionen der Urvölker gerichtet worden. In der Regel stand aber bei allen mit weiten Reisen in wilden Gegenden verbundenen Unternehmungen die Kürze der verfügbaren Zeit gerade der Mythenforschung hindernd im Wege. Unter solchen Umständen ist Erspriessliches nur zu leisten, wenn der Reisende von vornherein weiss, worauf er sein Augenmerk zu richten hat. Sonst läuft er in Gefahr, unverständliche *disjecta membra* zu erhalten, die vielleicht durch wenige Ermittelungen mehr ein abgerundetes Ganzes ergeben hätten. Bei der rasch zunehmenden Erschliessung des Kontinents werden wir voraussichtlich noch lange auf solche gelegentlichen Erkundigungen nicht eigentlich ethnologisch vorgebildeter Beobachter angewiesen sein. Wenn solchen die vorliegende Arbeit Fingerzeige zu geben vermöchte, worauf es ankommt, so wäre ihr praktischer Zweck erreicht.

Im übrigen soll sie versuchen das südamerikanische Sagenmaterial nach denselben Gesichtspunkten durchzuprüfen, die sich überhaupt für die vergleichende Mythologie als fruchtbar erwiesen haben. Bis jetzt hat es in keiner der universell vergleichenden Arbeiten, wie denen von Tylor, Lang, Stucken, Frobenius, die Würdigung gefunden, die es verdient,

offenbar wegen seiner augenscheinlichen Dürftigkeit und Zusammenhanglosigkeit.

Unsere Aufgabe umfasst Fragen völkerpsychologischer, ethnologischer und kulturgeschichtlicher Art, die auch abgesehen von ihrem amerikanistischen ein nicht geringes allgemeines Interesse beanspruchen.

Welche hohe völkerpsychologische Bedeutung gerade der Mythologie so primitiver Stämme innewohnt, wie sie noch heute in den Urwäldern und auf den unermesslichen Camposfluren des südlichen Kontinents, unberührt von den Einflüssen der Zivilisation, ihr Wesen treiben, liegt auf der Hand. Auch wenn wir es ablehnen, diese „Wilden“ hinsichtlich ihres Kulturbesitzes als lebende Vertreter der Urzeit zu betrachten, so darf doch ihre Weltanschauung, wie sie sich objektiv in ihren Mythen kundgiebt, als der letzte Ausläufer gelten, mit dem die Ideenwelt der Urzeit in unsere Gegenwart hineinragt.

Jedes mythische Material wird aber erst verständlich und vergleichbar auf seinem ethnischen Untergrund, und in seinen Beziehungen zu den gesammten Kulturverhältnissen der Völkergruppe, der es entstammt, also in seinem ethnographisch-historischen Zusammenhange.[1])

Die Form der Mythe im gegebenen Falle kann eine relativ ursprüngliche sein, sie kann aber auch einen langen Entwicklungsprozess hinter sich haben, in dem die verschiedenartigsten, vielleicht von weit hergewanderten Elemente sich zu neuen Bildungen vereinigten und sich der ethno-geographischen Umwelt anpassten. Daher bedarf es einer klaren Unterscheidung der älteren und jüngeren Schichten mythischer Tradition, eine Aufgabe die mit unseren gegenwärtigen Hilfsmitteln leider nur höchst unvollkommen zu lösen ist. Dazu kommt die Charakterisierung und Abgrenzung der ethnisch bestimmbaren Mythenkreise und die Untersuchung ihrer gegenseitigen Beziehungen, namentlich da, wo Stämme verschiedener ethnographischer Zugehörigkeit in ein gegenseitiges Akkulturationsverhältnis getreten sind.

Dies wäre also die ethnologische Seite des Problems, die endlich zu der kulturgeschichtlich hochbedeutsamen Frage überleitet, inwieweit ein Zusammenhang der südamerikanischen Mythen nicht nur untereinander sondern auch mit denen Nordamerikas und der alten Welt nachweisbar ist.

Untersuchungen solcher Art sind in Nordamerika während der letzten beiden Dezennien in grossartigem Massstabe angestellt worden und haben zu überraschenden Ergebnissen geführt. Ein gewaltiges Material an indianischen Traditionen ist gesammelt und studiert, die Beziehungen der Mythen zu den religiösen Anschauungen und Mysterien dieser Stämme, ihre Bedeutung für Symbolik und Kunstformen sind dargelegt und damit ein fast verloren geglaubter Abschnitt menschlicher Geistesentwicklung gleichsam zurückgewonnen worden. Dazu kommt der Einblick in den Bildungsprozess der Mythen, ihre Ausgestaltung zu komplizierten Gebilden durch

---

1) Dies hat besonders Boas wiederholt eindringlich hervorgehoben (8, p. 353). Er warnt namentlich vor der Vergleichung einzelner aus dem Zusammenhang gerissener Züge.

Kombination, Umbildung und Neuaufnahme von Motiven auf ihrer Wanderung von Stamm zu Stamm, wie sie hier wie an Schulfällen zu beobachten ist. Vor allem aber ist es gelungen, den engen Zusammenhang der nordostasiatischen Mythen mit den nordwestamerikanischen endgültig sicher zu stellen und so die ethnologische Kluft zwischen der alten und neuen Welt in einer wichtigen Beziehung zu überbrücken.

Damit eröffnen sich natürlich weite Perspektiven bezüglich der kulturellen Beeinflussung der neuen Welt durch die alte, doch darf eine Lösung der sich aufdrängenden tiefgreifenden Fragen erst von der Ausdehnung solcher Untersuchungen auch auf die Südhälfte des amerikanischen Kontinents erwartet werden.

Nord- und Südamerika sind anthropologisch nicht zu trennen, desto schärfer ist die ethnologische und kulturgeschichtliche Scheidung. Erst in relativ später Zeit sind Chibcha-Stämme, über den Isthmus vordringend, mit den südlichsten Ausläufern der mexikanischen Kulturwelt in Nicaragua in Berührung gekommen, während Arowaken von den Antillen aus die Küsten Floridas erreichten und dort Spuren hinterliessen. Die Kulturen der beiden Hälften des Kontinents haben sich völlig unabhängig von einander entwickelt. Die Annahme eines gemeinsamen Mythenbesitzes für Nord- und Südamerika oder auch nur der inneren Verwandtschaft beider Mythenkreise ist daher keineswegs von vornherein selbstverständlich, muss vielmehr durch schlagende Übereinstimmungen erwiesen werden. Ergiebt sich nun, dass vom äussersten Nordwesten her der Faden der Tradition bis über den Isthmus hinaus verfolgt werden kann, so ist damit auch zugleich eine breitere Basis zur Beurteilung und Bewertung altweltlicher Einflüsse auf die amerikanische Völkerwelt gegeben, die bisher nur auf Grund ganz vager Analogien vermutet wurden.

Mythologische Quellen. Das für die Mythenforschung verwendbare Material ist in Südamerika, wie gesagt, spärlich, ungleichwertig und fragmentarisch. Der Zufall hat es jedoch gefügt, dass in dem wenigen was wir haben, eine Reihe wichtiger Momente und Vergleichspunkte enthalten ist.

Die rauhe Zeit der Conquista, in der gerade der friedlichste und zugänglichste Teil der indianischen Bevölkerung in brutaler Weise vernichtet wurde, hat naturgemäss wenig geliefert, immerhin aber doch mehr als die folgende Missionsepoche. Zwei unserer wichtigsten Urkunden gehen auf diese Zeit zurück. Es sind dies erstens die von Petrus Martyr in seinen *De orbe novo decades octo* mitgeteilten Bruchstücke einer Mythologie der Taino und einiger Stämme von Darien, die Müller in seiner jetzt ganz veralteten *Geschichte der amerikanischen Urreligionen* zusammengestellt hat, zweitens die weit bedeutsameren Berichte der ersten französischen Pioniere in Brasilien, die sich 1555 unter Coligny in der Bai von Rio de Janeiro niederliessen. Von ihnen hat der treffliche Villegaignon die Traditionen der dortigen Tupi-Stämme Tamoyo und Tupinamba mit einer für jene Zeit erstaunlichen, auch später kaum wieder erreichten Genauigkeit aufgezeichnet. Die zerstreuten Mitteilungen in den Reisewerken von Thevet, Léry und auch unseres so verdienstvollen Hans Staden kommen dem-

gegenüber kaum in Betracht. Sonderbarerweise ist nun gerade dieser Bericht, den Thevet seiner *Cosmographie universelle*, Paris 1575, einverleibt hat, fast in Vergessenheit geraten. Er wurde zwar vielfach besprochen und benützt, z. B. von Mendez de Almeida, Revista, trim. Bd. 41, 1878 p. 71ff. und von Charencey in der Abhandlung: *Des âges et soleils* (Am. Kongr. Madrid 1881), verschiedentlich auch von Brinton, immer aber nach dem von Dénis in seiner Beschreibung der: *Fête brésilienne à Rouen en 1555*, Paris 1851, gegebenen Auszuge, der das Original jedoch keineswegs ersetzen kann, da ihm, abgesehen von manchen Irrtümern und Missverständnissen, wichtige Einzelheiten fehlen. Diese Kosmogonie der Tupi erscheint ganz unbeeinflusst von christlichen Elementen. Sie enthält Züge, die in unserer Zeit bei anderen Stämmen, wie z. B. den Guarayo und Yurakaré wieder gefunden sind und auch in Nordamerika interessante Analogien haben. Jedenfalls macht sie alle späteren Angaben über die Mythen der Ost-Tupi entbehrlich.

Die folgende, fast zwei Jahrhunderte umfassende Periode der Jesuitenmissionen, der wir so wertvolle Sittenschilderungen und sprachliche Arbeiten verdanken, ist leider für die Mythenforschung aus naheliegenden Gründen fast ganz unfruchtbar geblieben. Die wenigen zerstreuten Mitteilungen und beiläufigen Bemerkungen, wie wir sie z. B. über mythische Persönlichkeiten bei bolivianischen Stämmen besitzen, z. B. in Fernandez: *Relacion historical de las misiones de Indios Chiquitos*, Madrid 1528, Neudruck 1895, sind wissenschaftlich unverwertbar.

Was damals auf diesem Gebiete geleistet wurde, beschränkt sich fast ausschliesslich auf die andinen Kulturreiche der Chibcha und Inka, deren Traditionen die spanischen Chronisten, wenn auch vielfach entstellt und missverstanden, zu sammeln suchten, wobei aber der eigentliche Volksglaube gegenüber der offiziellen Priester- und Staatstradition sehr zu kurz kam.

Wichtige Bruchstücke der Stammesmythen von Bogota und Tunja sind von P. Simon in seinen *Noticias historiales*, 3. und 4. Teil, 1626, überliefert, abgedruckt bei Kingsborough VIII p. 221ff., 239ff. (Vgl. Brühl **14**, p. 458). Daneben sind die von Piedrahita in seiner *Historia general de la conquista del nuevo reino de Granada* (1618) auf die Kulturheroen der Chibcha bezüglichen Mythen zu nennen.

Aus Peru sind an die Gestalten des Wirakocha, Manko Kapak und Pachakamak anknüpfenden Sagen die bekanntesten, über die wir die ausgezeichneten kritischen Arbeiten von Markham, Brühl und besonders Tschudi (*Beiträge zur Kenntnis des alten Peru*, Wien 1891) besitzen.

Von Wichtigkeit ist namentlich die von Calancha in seiner *Cronica moralizada* aufbewahrte Pachakamak-Mythe des Jesuiten Teruel (Tschudi **55**, p. 122, Brühl **14**, p. 464). Dagegen scheint die eigentümliche Manko-Sage des P. Anello de Oliva, die von einer Einwanderung der ersten Menschen aus Nordosten, von den Küsten Venezuelas her berichtet, jüngeren Ursprungs und nicht ganz frei von biblischen Einflüssen zu sein (Tschudi **55**, p. 195). Dazu kommen einige von Tschudi nicht berücksichtigte Mythen peruanischer Sonderstämme, die unabhängig und von der Inkatradition unbeeinflusst,

für unsere Zwecke von hervorragendem Interesse sind. Ihre Übersetzung und kritische Rezension hat Cl. Markham in seinen *Narratives of the rites and laws of the Incas*, London 1873, Hacluit soc., gegeben. Es kommen davon in Betracht 1, der Bericht des P. Cristoval de Molina über die Flutsage der Cañaris (a. a. O. p. 8 und 2), die überaus wichtigen, von Francisco de Avila (1608) überlieferten Mythen der Bewohner von Huarochiri, einer Landschaft im Quellgebiet des Rio Rimac, nordwestlich vom heutigen Lima. Nach Markham ist der betreffende Stamm der Yunka oder Chimu-Gruppe zuzurechnen, was jedoch noch weiterer Bestätigung bedarf (a. a. O. p. XIX, 123 ff.). Die Gottheiten Koniraya und Pariakaka[1]) bilden hier den Mittelpunkt eines Sagenkreises, der in einzelnen Zügen merkwürdige Analogien zu anderen amerikanischen und altweltlichen Mythen zeigt, daher das plötzliche Abbrechen des Originalmanuskripts doppelt zu beklagen ist.

Endlich sei noch die Mythe der Huamachuco (Guamachuco) im Distrikt von Cajamarka erwähnt, die in den *Documentos ineditos III*, p. 1 ff. und von Ternaux Compans in den *Recueils de doc. et mem.*, Paris 1840, p. 85, wiedergegeben und auch von Brühl, 14, p. 472, behandelt ist.

Die am Ende des XVIII. Jahrhunderts einsetzende Periode der geographischen und naturwissenschaftlichen Erforschung der bis dahin streng abgeschlossenen spanischen und portugiesischen Kolonialländer hat bei allen ihren reichen Ergebnissen auch für die Völkerkunde die Kenntnis des geistigen Lebens der Indianer wenig gefördert. Die biologischen und geologischen Probleme, die der so überreich von der Natur ausgestattete Boden der neuen Welt in überwältigender Fülle darbot, leiteten das Interesse der fast ausschliesslich naturwissenschaftlich vorgebildeten Beobachter von derartigen Spezialstudien ab, für die ja auch in Europa die Zeit noch nicht gekommen war. Immerhin hat Humboldt in seinem Reisewerk sowohl wie in den „Ansichten der Natur“ wertvolles über die Traditionen der Orinoko-Stämme mitgeteilt. Spix und Martius haben nur spärliche, kaum verwertbare Notizen gebracht.

Weit mehr hat Alcide d'Orbigny mit seinen Traditionen der Yurakaré und Guarayo geleistet. (*Voyage dans l'Amérique méridionale* III, p. 210 ff. Vgl. auch K. Andree: *Westland* I p. 115 ff.), während wiederum die Reisen von Pohl, Castelnau und der Gebr. Schomburgk nur ganz sporadische Angaben enthalten.

Erst die zweite Hälfte des XIX. Jahrhunderts bezeichnet einen wesentlichen Fortschritt. Hier sind zunächst die wichtigen Arbeiten des Missionars Brett unter den Stämmen Guayanas zu nennen: *The Indians of Guyana*, London 1868, sowie: *Legends and Myths of the aboriginal Indians of Guyana*, London 2. Aufl. 1880, Werke, die freilich bei dem kirchlich-orthodoxen Standpunkt des Verfassers mit einer gewissen Kritik zu benützen sind.

1) Nur dieses Wesen wird von Tschudi erwähnt (55, p. 120) in der Sage vom Götterkampf nach einem Werk des *Diego de Avila Brizeño* (1586). Den Bericht des Fr. de Avila bezeichnet er noch als ungedruckt.

Streng wissenschaftlich ist dagegen das ausgezeichnete Werk E. Im Thurns: *Among the Indians of Guyana*, London 1883, das die Angaben seines Vorgängers nach verschiedenen Seiten hin ergänzt und berichtigt und namentlich für das psychologische Verständnis der indianischen Anschauungsweise grundlegend ist.

Auch die zahlreichen, von dem Brasilianer Barboza Rodriguez, meist in der Lingoa geral, dem modernen Tupi, niedergeschriebenen und kommentierten Mythen und Märchen der heutigen Caboclo-Bevölkerung des Amazonasgebiets sowie einzelner anderer Stämme, wie Mundruku, Paumari, Yurakaré im *Poranduba amazonense* (Ann. da bibl. nac. XIV Rio 1890) sind höchst wichtig, doch war die Wahl der Lingoa geral zur Wiedergabe von Mythen aus ganz anderen Sprachgebieten als denen des Tupi ein entschiedener Missgriff, da nicht nur die Identifizierung der Namen höchst unsicher gemacht, sondern auch ganz falsche Vorstellungen über die ethnologischen Beziehungen der einzelnen Stämme erweckt werden.

Einige dieser Legenden sind nebst anderem Material in einer früheren Arbeit desselben Autors, *Exploração do Rio Jamundà*, Rio 1875 enthalten.

Von weit geringerer Bedeutung ist Couto Magalhães bekanntes Werk: *O selvagem*, Rio 1874. Die darin mitgeteilten Tupifabeln sind, wie es scheint, sämtlich aus dem Munde zivilisierter Indianer aufgenommen und zum Teil stark europäisch beeinflusst. Der neuesten Zeit endlich gehören die Ergebnisse der deutschen Xingu-Expeditionen an, insbesondere die von Karl von den Steinen aufgezeichneten Mythen der Bakairi und Paressi (*Durch Zentralbrasilien*, Leipzig 1886, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, Berlin 1893), denen sich die von mir selbst bei den Karaya am Araguaya gesammelten Legenden anschliessen (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde II. Heft 1/2. *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, Berlin 1891). Trotz seines fragmentarischen Charakters gibt dieses Material wichtige Fingerzeige für die Frage der Mythenwanderungen.

Wertvolle Ergänzung älterer Nachrichten über die Mythologie der Tupi, speziell der Guarayo, gibt der Bericht des P. Fr. Cardus: *Las misiones Franziscanas entre los infieles de la Bolivia*, Barcelona 1886.

Aus Chile sind die *Estudios araucanos*, Santiago von Lenz als Hauptarbeit zu nennen die neben einheimischen auch eigentümlich verarbeitete europäische Stoffe enthalten.

Von der Gês-Nation der Kaingang im brasilianischen Staate Parana liegt eine Schöpfungsmythe vor über die Lucien Adam in den *Compte rendus* des Am. Kongr. Paris 1900 berichtet. Sie beruht auf Mitteilungen von Ambrosetti und Telemaco Borba[1]), die mir im Original unzugänglich sind.

1) Die Abhandlung Telemaco Borbas ist enthalten in Rev. da secc. da soc. de Geogr. de Lisboa no Brazil II Rio de Janeiro 1883, p. 20—36. Ein zweiter Aufsatz desselben Verfassers: Observações sobre os indigenas do estado do Parana. Rev. do Mus. Paulista VI 1902, p. 54 ff. ging mir nach Abschluss dieses Manuskripts zu. Er enthält dieselbe Sage mit einigen Ergänzungen, namentlich einer als Episode dazu gehörigen Flutsage des primitiven Tupistammes der Aré am Rio Ivahy, die sich in einer Art Abhängigkeitsverhältnis zu den Kaingang befinden.

Ein Material ganz eigener Art ist die von Stradelli aufgezeichnete sogenannte Yurupari-Mythe der Uaupéstämme, von der schon Barboza in seinem Poranduba sowie Henri Coudreau Bruchstücke gegeben haben. Die vollständige Sage verdankt Stradelli den Angaben eines Ansiedlers, dessen Mutter eine Tariana-Indianerin war. Veröffentlicht ist sie im Bol. soz. geogr. Ital. 1890, p. 659 ff., 798 ff.

Sie ist das einzige bisher bekannte Beispiel einer esoterischen Geheimbundmythe, in der die Bedeutung der betreffenden Mysterien und ihrer Sakralobjekte dargelegt ist, wodurch auch zahlreiche ähnliche Gebräuche bei anderen Orinoco- und Purusstämmen (Ipurina) ihre Erklärung oder wenigstens Verständnis finden.

Obwohl die Form der Darstellung leider nach europäischem Geschmack poetisch zugestutzt ist, so trägt das Ganze doch inhaltlich einen echt indianischen Charakter und verdient eingehendes Studium, bedarf aber auch einer Nachprüfung an Ort und Stelle. Dies gilt besonders für die darin vorkommenden Eigennamen. Die fortwährende Verwendung von Bezeichnungen, die der Lingoa geral entlehnt sind neben solchen aus der Tariana- oder anderen Uaupésprachen, ist äusserst störend. Der Name Yurupari selbst ist irreführend, da diese mythische Persönlichkeit nichts mit dem bekannten Waldkobold der Tupi zu tun hat, den die Missionare mit dem Teufel identifizierten. Es handelt sich hier vielmehr um einen Sonnenheros, worauf schon sein eigentlicher Name *Izi*, Sonne, in der Tucanosprache hinweist.

Wir dürfen hoffen, dass es Dr. Theodor Koch, der gegenwäutig das Uaupégebiet ethnologisch erforscht, gelingen möge, Endgültiges über diese interessante Tradition zu ermitteln.

Das Material umfasst Kosmogonien und Heroensagen, Tierfabeln und Märchen, sowie Legenden explanatorischen Charakters, deren Wert für die vergleichende Mythologie natürlich ein sehr ungleicher ist. Das Hauptinteresse kommt den leider fast stets fragmentarischen Kosmogonien zu, die den Kern der nationalen Stammessage bilden. Dass jede Stammesgruppe eine solche Tradition besass, die der jüngeren Generation bei der Aufnahme in den Verband der Erwachsenen von den Alten überliefert wurde, ist durch zahlreiche Zeugnisse, so z. B. von Hans Staden, Thevet, Guevara, Gumilla u. a. ausdrücklich helegt.

Diese Kosmogonie ist durchaus Naturmythe, nicht nur ihrem Inhalte nach, sofern sie die Schaffung oder vielmehr Ausgestaltung der kosmischen und organischen Welt zu ihrem gegenwärtigen Zustand behandelt, sondern auch formell, sofern darin Naturvorgänge als Handlungen persönlicher oder überhaupt beseelter Wesen erscheinen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, dass jede Einzelheit einer solchen Mythe, die in ihrer gerade vorliegenden Form ein überaus komplexes Gebilde sein kann, auf irgend ein Naturphänomen zu beziehen sei. Dies

würde der grössten Willkür in der Deutung Tür und Tor öffnen, wofür u. a. Lang in seinem Werke „Myth ritual and religion“ drastische Beispiele humorvoll zusammengestellt hat.

Das Bestreben der alten Mythologen, in allen Mythen jeder Art tiefsinnige Allegorien und Symbolisierungen des Naturlebens zu sehen, hat die Mythendeutung etwas in Misskredit gebracht. Boas hat diese Auswüchse im Auge, wenn er alle Versuche, Mythen von Naturvölkern aus Naturvorgängen zu deuten, rundweg ablehnt, wenn es nicht gelingt, bis zu den Grundvorstellungen, „die losgelöst sind von allen durch historische, soziale und geographische Gründe bedingten Veränderungen“ vorzudringen. Er scheint jedoch das wichtige Hilfsmittel, das wir dafür besitzen, die vergleichende Analyse verwandter Mythen, zu unterschätzen.

Methodische Vergleichung inhaltlich oder in ihren Motiven verwandter Mythen lässt die Beziehungen zur Natur da, wo sie verblasst oder durch andere Elemente überlagert sind, oft unverkennbar hervortreten. Sie lehrt uns vor allem drei fundamentale Tatsachen:

1. Dass eine gewisse Mythenkategorie, nämlich die kosmogonische und Heroensage nebst ihren zu Märchen verblassten Ausläufern unzweifelhaft von Naturvorgängen abzuleiten sind.

Ob die Mythe im gegebenen Falle entlehnt sei oder nicht, ist dabei ganz gleichgiltig.

2. Dass diese Naturmythen sich auf einen ganz engen Vorstellungskreis beschränken und nur an konkret wahrnehmbare Erscheinungen und Vorgänge anknüpfen.

3. Dass infolgedessen sich derartige Mythen aller Zeiten bei allen Völkern in den wesentlichen Zügen gleichen.

Nach diesen Grundsätzen, die im wesentlichen den Sieckeschen Anschauungen (s. S. 11) entsprechen, soll nun auch unser Material beurteilt werden.

Einen integrierenden Bestandteil der Schöpfungsmythe bildet die Heldensage in ihrer ursprünglichen Form, in der die Ahnherren des Volkes mit den Demiurgen oder den Kulturbringern identifiziert werden. Sie gewinnt historischen Charakter erst im peruanischen Kulturkreis, dessen geschichtliche Herrscher, die Traditionen der unterworfenen Stämme absichtlich mit den ihrigen verschmelzend und umdeutend, ihr Geschlecht in ununterbrochener Folge von den mythischen Ahnherren der Vorzeit herleiteten.

An Tierfabeln und Sagen sind zwei wesentlich verschiedene Klassen zu unterscheiden. Die eine gehört zum Wesen und Inhalt der kosmogonischen Naturmythe. Träger der mythischen Handlung können, da die primitive Weltanschauung keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier kennt, sowohl anthropomorphe wie theromorphe Wesen sein.

Besonders ausgeprägt ist dies Verhältnis in Nordamerika, wo Tiere, selbst solche von unscheinbarem Äusseren, wenn sie nur etwa durch besondere Schlauheit oder Gewandtheit ausgezeichnet sind, wie der Coyote, Rabe, Mink u. a., sogar als Demiurgen und Kulturheroen auftreten. In Südamerika ist die Rolle der Tiere eine mehr passive. Sie erscheinen als

Besitzer oder Eigentümer gewisser Dinge, wie Sonne, Mond, der Kulturpflanzen, des Feuers, selbst von körperlichen Zuständen, wie des Schlafs, die ihnen von den Heroen abgenommen werden oder sind nur vorübergehende Verwandlungszustände der letzteren.

Eine zweite Klasse ist rein explanatorischen Charakters, indem sie die Eigenschaften der Tiere aus Vorgängen und Zuständen der Urzeit erklärt. Derartige Fabeln sind daher meist anderen, besonders den kosmogonischen Mythen episodisch eingefügt und unterscheiden sich der Form nach nicht von denen der gleichen Kategorie bei anderen Naturvölkern.

Tierfabeln in unserem Sinne sind beide Gruppen nicht. Die Tiere übernehmen nicht symbolisch die Rolle des Menschen, sondern sind ihrem Wesen nach selbst Menschen.

Losgelöst von der Naturmythe sind dagegen die zahlreichen Tierfabeln moralischen Inhalts mit hervortretender praktischer Nutzanwendung, beruhend auf der Hervorhebung einfacher Gegensätze: Schlauheit und Dummheit, Gewandtheit und Unbehilflichkeit und dergl. Wie überall sind solche Fabeln Erzeugnisse bewusster Erfindung, Betätigung des Humors und der Phantasie, die sich nur durch ihr Lokalkolorit von den unsrigen unterscheiden und wie diese eine überaus grosse Disseminationskraft besitzen. Da fast alle grösseren Sammlungen, wie die von Couto Magalhães, Barboza Rodriguez und Lenz sehr stark von fremden Elementen durchsetzt sind, so kommen sie für unsere Zwecke nur selten in Betracht. Märchen sind auf dieser Stufe von den Sagen kaum geschieden. Höchstens besteht ein formeller Unterschied darin, dass bei diesen die handelnden Personen unbestimmt oder doch irrelevant sind.

Auch im Märchen hat die frei schaffende Phantasie grösseren Spielraum, die bei Naturvölkern vor allem durch abergläubische Vorstellungen befruchtet wird. So bilden Erzählungen von Zauberern und deren magischen Praktiken, von Verwandlungen in Tiere, von Ungeheuern, Menschenfressern, fabelhaften Volksstämmen, Riesen und Zwergen, hier wie allerwärts den Hauptinhalt der Märchen. Zum Teil sind auch sie verblasste Naturmythen, deren Reste sie auf höherer Kulturstufe darstellen[1]) oder sie sind explanatorische Erzählungen, erfunden zur Erklärung von Sitten und sozialen Einrichtungen, entsprechend den „philosophischen Mythen" Tylors und nähern sich damit im Wesen wieder der Sage. Ihrer Natur nach kommt ihnen die gleiche Disseminationskraft zu wie den Tierfabeln. Wie sie innerhalb des Stammes von Mund zu Mund wandern, so pflanzen sie sich auch in fremder Umgebung, wo immer ein Kontakt besteht, unbegrenzt fort und werden damit zu den wichtigsten Zeichen eines früheren geistigen Austausches über ganze Kontinente hin. Mag der Lokalcharakter, mögen die handelnden Personen wechseln, die Grundmotive bleiben meist mit solcher Zähigkeit bestehen, dass sich die Wanderungswege oft mit grosser Genauigkeit bestimmen lassen.

---

1) Ihre Bedeutung in dieser Hinsicht wird von Lang 84, II p. 300 entschieden zu gering angeschlagen.



Inhalt der südamerikanischen Mythen.

Allgemeiner Charakter.

Mythus ist der Ausdruck primitiver Weltanschauung. Seine allgemeinen Voraussetzungen und psychologischen Grundlagen sind bei den Südamerikanern dieselben wie bei den Naturvölkern überhaupt und haben schon mehrfach durch geschulte Beobachter, wie Im Thurn, Tylor, von den Steinen eine treffliche Darstellung erfahren, der kaum etwas Wesentliches hinzuzufügen ist.

Nur auf zwei Punkte, in denen die herkömmlichen Definitionen der Philosophen und Kulturhistoriker mit den ethnologischen Tatsachen im Widerspruch stehen sei noch einmal ausdrücklich hingewiesen.

Gewöhnlich bestimmt man den Mythus als „primitive, bildlich-phantastische Naturauffassung, als Bestandteil der Religion“,[1]) eine Definition, die nur auf die systematisierte, dichterisch bearbeitete oder durch priesterliche Auslegungskünste verschleierte und zur Göttergeschichte umgeformte Mythologie höherer Kulturstufen passt. Von alledem ist hier natürlich nicht die Rede.

Erstens ist die primitive Mythologie der niederen Stämme noch ganz unabhängig von religiösen Vorstellungen und Motiven, wenn wir überhaupt unter Religion mehr verstehen als rohen Animismus und blosse Furcht vor Geistern und Naturdämonen in Verbindung mit Zauberglauben. Die Ahnen und fabelhafte Stammesheroen sind keine Götter, da sie vom genealogischen Zusammenhang abgesehen keine Beziehung zum Menschen mehr haben. Kultusformen, in denen sich ein Abhängigkeitsgefühl des Menschen den mythischen Wesen gegenüber äussert, wie Opfer, Gebete, Sühne- und Reinigungszeremonien, fehlen auf dieser Stufe noch völlig. Wo Spuren eines Götterkults vorkommen, wie bei den Taino, den Arhuaco (Köggaba) den Stämmen der Tacana-Gruppe und den Araukanern, sind Einwirkungen der benacharten andinen Kulturvölker so gut wie sicher.

In der mangelhaften Entwicklung religiöser Ideen und Kultgebräuche bei den Südamerikanern besteht der Hauptunterschied ihrer Geisteskultur von der ihrer nördlichen Verwandten. Für die Weiterentwicklung der rohen Naturmythe zu einem mythologischen System, in dem die mythischen

---

1) Eisler, Wörterbuch der phil. Begr. I p. 702.

Agenzien sich individualisieren und zu göttlichen Wesen werden, sind aber Kultus und Ritual Grundbedingungen.

Religion im Sinne eines Götterglaubens, getragen von einem Kultus unter Vermittelung eines besonderen von den gewöhnlichen Schamanen (Zauberärzten) sich abhebenden Priesterstandes ist in Südamerika auf die andinen Kulturländer beschränkt und trägt hier einen streng solaren Charakter. Auch hier haftet also die Mythologie stofflich noch ganz an den Naturphänomenen. Nur die Hauptgestirne Sonne und Mond haben hier plastische Gestalt angenommen und sind zu persönlichen Gottheiten geworden, während die meteorologischen Potenzen, Tiere sowie auffallende Erscheinungen der anorganischen Welt, wie Flüsse, Seen, Berge, Felsen, als Gottheiten niederen Ranges und unbestimmten Charakters auf dem Boden der primitiven Weltanschauung daneben stehen. Soweit diese Wesen in die menschlichen Verhältnisse eingreifen, erfordern sie entsprechende kultische Handlungen, die dadurch eine religiös-soziale Bedeutung für Recht und Sitte gewinnen.

Zweitens sind die ursprünglichen mythischen Gebilde keine dichterisch-phantastischen Fiktionen, keine Allegorien oder gar symbolische Bilder für sittliche Ideen, sondern der Ausdruck ganz realer, konkreter Anschauungen. Die Erkenntnis dieser psychologisch wohlbegründeten Tatsache ist eine Errungenschaft der neuesten Zeit. Sie hat sich auch für das Verständnis der Kulturmythologien des Altertums als fruchtbar erwiesen.

Als bahnbrechend möchte ich hierfür E. Sieckes Arbeiten (**43** und **44**) betrachten, trotz aller Einwendungen seitens seiner Fachgenossen, weil sie auf das beste mit den ethnologischen Tatsachen übereinstimmen. Siecke geht davon aus, dass nur solche Vorgänge und Erscheinungen, die wir noch heute ebenso sehen wie der Mythus sie darstellt, Gegenstand der ursprünglichen Naturmythe sind (**44**, p. 26, 60 u. a. a. O.). Er verlangt wörtliche Annahme der Überlieferung, namentlich wörtliches Verstehen der Prädikate mythologischer Wesen, wenn die Deutung richtig sein soll (Archiv f. vergl. Religionsw. I, p. 115). Allegorische Umschreibungen und Umdeutungen seien für die ältere Zeit abzulehnen. Die Mythenerfinder haben nicht gegrübelt, nicht ein Bild für einen Gedanken gesucht, sondern angeschautes ausgesprochen und als Wahrheit empfunden (**44**, p. 81). Demgemäss sind die Urmythen „kindliche, ganz ernst gemeinte Urteile und Fragen über die uns umgebenden Naturwunder“ zu denen in erster Linie die unerklärlichen und auffälligen Bewegungen und periodischen Veränderungen der grossen kosmischen Himmelskörper gehören. (Vergl. 44 p. 49.)

Es sind also augenfällige, gleichsam greifbare Erscheinungen, an die die Naturmythe der Urzeit anknüpft. Schon bei der einfachen Beschreibung von Naturvorgängen entwickelt die Sprache ihre mythenbildende Kraft, indem der Mensch sich nach menschlicher Analogie die Dinge der Aussenwelt zurechtlegend, die Naturvorgänge nur in solchen Ausdrücken darstellen kann, die seiner eigenen Tätigkeit entnommen sind. Dass die Sprache bis auf den heutigen Tag noch nicht über diese primitive Art des Aus-

drucks hinausgekommen ist, dass selbst die Naturwissenschaft sich ihrer bedienen muss, um allgemein verständlich zu bleiben und nur durch die mathematische Formelsprache eine völlig exakte Wiedergabe der Verhältnisse und Erscheinungen möglich ist, hat Beck in seiner Schrift über die Nachahmung (**6**, p. 50) in vortrefflicher Weise ausgeführt.

So erklärt sich gleichzeitig die Tatsache, dass das naive Denken des Naturmenschen in allen Welterscheinungen nach Analogie seines Ich handelnde Wesen sieht und in alle Vorgänge animistische, im Seelen- und Geisterglauben wurzelnde Vorstellungen hineinträgt, nur sind nicht unsichtbare, hinter den Erscheinungen stehende abstrakte Naturmächte als beseelte Agenzien gedacht und damit vermenschlicht, sondern die unmittelbar als körperliche Erscheinungen apperzipierten Objekte oder Erscheinungsformen der Aussenwelt selbst, sofern sie nur eine Eigenbewegung besitzen. Nur durch körperliche Erscheinung und Bewegung werden sie zu Persönlichkeiten, die Handlungen analog den menschlichen ausführen und damit Ausgangspunkt der Mythenbildung werden, sobald sie aus irgend einem Grunde die Aufmerksamkeit erregen.

Da nur wenige Naturerscheinungen diesen Voraussetzungen entsprechen, und zwar in erster Linie die Gestirne, in zweiter die atmosphärischen und meteorologischen Erscheinungen, so ist der Stoff der Naturmythe ursprünglich sehr einfach und beschränkt. Es gibt eben nur wenige „Urmären" im Sinne Sieckes oder, wie Frobenius sie nennt „in Geschichtenform konzentrierte Anhäufung von Naturerfahrung", die, als allgemein menschliches Besitztum im Mutterboden des Elementargedankens wurzelnd, überall die gleichen Grundzüge aufweisen. „Sehr mit Unrecht hat sich mit dem Begriff des Mythus die Vorstellung des Erfundenen und Erdichteten verbunden. Dies ist erst zur Zeit der philosophischen Skepsis geschehen." Bender **7**, p. 19. Aus ihnen entwickelt sich unter Hinzutreten selbständig erfundener, explanatorisch der Welterklärung dienender Momente die ganze weitverzweigte Mythen- und Märchenwelt. Nach diesen Grundsätzen hat Siecke mit Erfolg die griechische und nordische Mythologie behandelt. Die „Fülle ihrer Gesichte" leitet er zum grössten Teile aus dem gegenseitigen Verhältnis von Sonne und Mond her, denn diese sind für ihn das *primum movens* aller Mythenerfindung und der mythischen Ausgestaltung der Götterlehre, sofern die meisten Gottheiten anthropomorphisierte Apperzeptionen des Tages- und Nachtgestirns sind. Die Mythen, die deren Trennung, Wiedervereinigung und gegenseitigen Kampf behandeln, sind nicht etwa auf den Wechsel der Jahreszeiten, das Verhältnis des Sonnengottes zur Erde und Saat oder zur Morgenröte, auf Saat und Ernte zu beziehen, sondern allein auf das natürliche Verhältnis des abnehmenden und verschwindenden Mondes zur Sonne. Jene Beziehungen sind erst spätere Umdeutungen, ebenso wie die Idee einer Wiedererneuerung nach Weltvernichtung und Götterdämmerung (Vgl. **44**, p. 62).

Sieckes Deutungen sind natürlich nicht in allen Punkten widerspruchslos anzunehmen, schon weil er die Rolle der Sterne und Sternbilder in der Urmythe entschieden unterschätzt. Seinen Grundsätzen tut das

aber keinen Abbruch. Ihre Richtigkeit wird durchaus durch das bestätigt, was wir von den mythologischen Ideen der Naturvölker wissen.

Auch die klassische Mythologie wurzelt, wie Andrew Lang (**34**, I. p. 255 ff. II. p. 163 ff.) vortrefflich dargelegt hat, im Vorstellungskreis einer „wilden" Urzeit. Obwohl sie uns fast ausschliesslich in poetischer oder religiös-ritueller Überarbeitung und Umdeutung überliefert ist, lässt sich unter dieser Hülle noch eine ältere, ganz in primitiven Ideen wurzelnde Mythenschicht erkennen, zu der z. B. die einen ganz urwüchsig wilden Charakter tragende Kronossage, der Stein des Anstosses für so manche Philosophen des Altertums, gehört ebenso wie die zahlreichen barbarischen Mythen der Lokalkulte.

Auch bei Naturvölkern höherer Stufe fehlt es nicht an rituell umgedeuteten, spekulativ zugerichteten Mythen, wie sie z. B. dem Zeremoniell der Geheimbünde und der Tanzgesellschaften bei den nordamerikanischen Stämmen zu Grunde liegen.

Hier bedarf es der vergleichenden Analyse, um zu dem Substrat, der primitiven Naturmythe vorzudringen. In Südamerika dagegen, wo das rituelle Element sich kaum in den ersten Anfängen zeigt, tritt diese noch in vollster Deutlichkeit hervor.

Sonne und Mond sind auch in Südamerika die wichtigsten mythenbildenden Faktoren, zunächst isoliert als körperlich greifbare, reale, bewegte und damit beseelte Wesen. Die Sonne mit ihrem Strahlenkranz, der bald Federn, bald Pfeilen oder Haaren homolog erscheint, der Mond mit seinen Flecken, in denen eine Menschengestalt oder häufiger tierische Wesen (Hase, Frosch u. dgl.) gesehen werden, das wechselnde Spiel seiner Phasen, in denen Verwandlung, Zerstückelung, körperliches Wachstum und Abnahme sich bekunden, die auffallende Erscheinung der Mondsichel, als Waffe, Arm, Schiff oder gefülltes Wassergefäss apperzipiert, ferner das Auftauchen und Verschlungenwerden beider Gestirne durch Erde und Meer, das gefürchtete Phänomen der Finsternisse, das ebenfalls die Vorstellung des Verschlungenwerdens auslöst und endlich das Schauspiel ihres gemeinsamen Laufes mit scheinbarer gegenseitiger Überholung, die wiederum die Idee eines Antagonismus zweier Potenzen aufkommen lässt, alle diese Momente, die aus unmittelbarer Anschauung heraus eine mythische Erzählung erzeugen, sind auch in der südamerikanischen Sagenwelt vertreten.

Abstrakte, unkörperliche Begriffe und Erscheinungen, wie Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Morgen- und Abenddämmerung, treten dagegen nicht als körperliche Wesen oder gar Träger der mythischen Handlung auf.[1])

Ihre Funktionen werden eben von Sonne und Mond übernommen, oder sind implicite in diesen Hauptgestirnen enthalten. Wenn in den

[1]) In den höher entwickelten Mythologien nicht nur der alten Kulturvölker, sondern auch Polynesiens und Nordamerikas und überall, wo die Tradition schon einen sakralen Charakter trägt, sind freilich solche Figuren selbst als Personifikationen etwas sehr Gewöhnliches. In Nordamerika spielt z. B. das Dämmerungsweib (Dawn woman) eine hervorragende Rolle. Über die Persönlichkeit der Nacht und der Finsternis in Ozeanien vgl. die Bemerkungen von Lang **34**, I 127.



Märchen der modernen Tupi und Araukaner anstatt der Sonne, wie sonst im Mythus, die Nacht in einem Topfe verwahrt wird (Couto Magalhães 17 p. 162, Lenz 35 p. 232), so liegt darin vielleicht eine spätere missverständliche Umbildung.[1]) Umdeutungen auf Jahreszeiten, Vegetationsperioden, kosmische Umwälzungen u. dgl. kommen in den ersten Ansätzen bei den zentral-amerikanischen Kulturvölkern vor, weniger deutlich bei denen der Andesländer.

Zwar konkret vorhandene aber unplastische, nicht abgegrenzte Wesenheiten wie Himmel und Erde, werden einfach als Länder bzw. Ahnenländer gefasst, der Himmel wohl auch als Luftozean, dem irdischen analog oder er stellt eine besondere Zone, gleichsam ein Stockwerk der irdischen Welt dar.

Ähnlich liegt die Sache bei den Sternbildern. Auch hier spielen die am deutlichsten körperlich als Figuren, Menschen und Tiergestalten apperzipierten auch die wichtigste mythologische Rolle, wie Milchstrasse, grosser Bär, Orion, Plejaden, Hyaden, Kreuz; freilich aber nicht immer als Person, sondern den Umständen entsprechend als Objekte anderer Art, die in der vorzeitlichen Periode der Ahnen, der Kosmogonie, in irgend einem Zusammenhange Bedeutung gewannen. Da Konstellationen sich naturgemäss verschieden deuten lassen, so ist auch der Inhalt der Sternmythen selbst bei verwandten oder doch derselben geographischen Provinz angehörigen Völkern oft sehr verschiedenartig. Die relativ grösste Konstanz zeigt die Auffassung des Orion als eines riesenhaften Jägers und die der Plejaden als Schwarm kleiner Tiere, Kinder, Frauen, die er verfolgt. Über die ganze Welt hin haben gerade die auf diese Gestirne bezüglichen Mythen die meisten Analogien.

In der Mythologie der altweltlichen Kulturländer sind übrigens gewisse Sternmythen nicht mit Sicherheit von solaren oder lunaren zu unterscheiden. Wo ein Ausleger Sonne und Mond sieht, sieht der andere Orion und Plejaden, wie z. B. Stucken in seinen „Astralmythen".

Dies beruht aber nicht nur auf willkürlicher Deutung, sondern ist manchmal direkt astronomisch begründet, worüber Stucken aus der indischen und chinesischen Astronomie interessante Beispiele anführt (50 p. 430). Spuren davon finden sich auch in Amerika. So hängt in der Yuruparimythe der Sonnenheros genealogisch mit Sternwesen zusammen, die dem Orion und den Plejaden entsprechen. In Nord- und Zentralamerika werden Morgen- und Abendstern mit Sonne und Mond in Beziehung gebracht (in den Zwillingsmythen). In der Mythologie der Caddostämme (Pani) ist der Kulturheros Sohn der Sonne und des Mondes als Eltern und der Morgenstern sein Wohnsitz. Dies zeigt deutlich, wie ursprünglich solare Wesen zu Sternwesen werden können, während auffallende Einzelsterne solaren Charakter erhalten.

---

1) Es ist indes zu beachten, dass die Auffassung der Nacht oder der Finsternis als eines Stoffes in Asien und Ozeanien belegt ist, dass ferner bei den Chibcha das Licht als ein von der Sonne unabhängiger Stoff, gleichsam eine glänzende Luftart, aufgefasst wird. Vergl. Simon bei Kingsborough VIII p. 241.



Ungemein gering ist in Südamerika die mythenbildende Kraft der meteorologischen Erscheinungen, die wir wegen ihrer hohen Bedeutung in der arischen und auch nordamerikanischen Mythologie als Hauptfaktoren zu betrachten gewohnt sind. Erst im peruanischen Kulturkreise treten die das Wetter beherrschenden Mächte als mythische Wesen handelnd hervor. Der Grund dieser Vernachlässigung ist wohl in den klimatischen Verhältnissen des tropischen Südamerika zu suchen, wo die grosse Häufigkeit und Regelmässigkeit der Niederschläge und Gewitter die Frage nach der Natur und Ursache dieser alltäglichen Erscheinungen in den Hintergrund treten lässt. In den eigentlichen Sagen werden sie kaum erwähnt, nur aus den folkloristischen Anschauungen erfahren wir gelegentlich, wie der Wilde sich dieses Phänomen zurecht legt. So sehen z. B. die Guaikuru im Gewitter den Kampf der als Sterne gedachten Kriegerseelen, die sich um ihren Platz am Himmel streiten. Blitze und feurige Meteore sind bei ihnen wie auch bei anderen Stämmen die Seelen zum Himmel fahrender oder von ihm herabsteigender mächtiger Zauberer. Im Regen sehen die Antillenbewohner den Harn und Schweiss ihrer Zemes (Ahnengottheiten). Bei den Machakali schüttelt Akjanam die Regentropfen aus seinem langen Bart. Nach einfacher sinnlicher Analogie theromorph aufgefasst erscheint der Regenbogen als Schlange, Pirarucufisch oder Zitteraal u. a.

Eine in Südamerika gänzlich fehlende Gestalt ist der im Norden so bedeutsame Donnervogel.

Auch der Wind, dem wenigstens seiner mechanischen Wirkung nach eine gewisse Körperlichkeit zukommt, wird im Gegensatz zu seiner wichtigen Rolle in Nordamerika hier kaum beachtet. Nur die peruanische Mythe kennt Wesen, die als Wind charakterisiert sind, wie der knochenlose Kon, der Weltgestalter der Yunka und Pariakaka von Huarochiri, ein Gott der Stürme und Sturmfluten, der mit vier anderen als Falken gedachten Wesen dieser Art aus Eiern hervorgeht (Markham **37** p. 142. Tschudi **55** p. 120). Brinton möchte auch die vier glatten, mit Händen nicht zu fassenden Schwestern der Taino-Mythe (Müller **39** p. 180) als Winde ansprechen und sie mit den vier peruanischen Ayar-Brüdern, die wie jene einer Höhle entstammen, in Parallele bringen, eine Analogie, die indes keineswegs gesichert ist.

Die Naturmythe ist nicht nur Weltbetrachtung sondern auch Welterklärung, indem sie das Suchen nach Ursache und Zusammenhang reflektiert. Schon auf primitiver Stufe äussert sich der Trieb, auf oberflächliche Übereinstimmungen hin Beziehungen zwischen Dingen und Erscheinungen aufzustellen. Zur Erklärung genügt die Darlegung des zufälligen Zusammenhanges, wie ihn die explanatorische Mythe ergibt. Die wilde Philosophie begnügt sich mit der Erklärung des einzelnen Falles, sie verzichtet auf regel- und gesetzmässige Beziehungen.

Wir brauchen nicht mit Tylor die philosophisch-explanatorische Mythe als besondere Kategorie der Naturmythe gegenüber zu stellen, oder sie mit Frobenius als eine spätere Entwicklungsstufe derselben zu betrachten, vielmehr hat jede Naturmythe in sich die Tendenz, explanatorisch zu werden. Die Kosmogonie, ihr eigentlicher Gegenstand, ist ohne

explanatorische Momente nicht denkbar. Allerdings tritt im weiteren Verlaufe der Entwicklung mehr und mehr bewusst erfindende Spekulation an Stelle des naiven, fast triebartigen Fabulierens. Alle Erscheinungen, deren Zustandekommen nicht direkt beobachtet, sondern aus gegebenen Eindrücken nach Analogie und Erfahrung abstrahiert werden muss, führen zu explanatorischen Mythen. So finden die auffallenden Formen der Erdoberfläche, Erosionserscheinungen, die Verteilung von Land und Wasser, die periodischen Phänomene des Meeres, das Vorkommen von marinen Muscheln im Binnenlande und auf Bergen, die fossilen Tierreste im Schosse der Erde ihre Erklärung in den Sagen von Kataklysmen einer Flut oder eines Sinbrandes. Die Tupi erklären den Salzgehalt des Meerwassers nach Analogie der eigenen Salzfabrikation, durch Auslaugung der Asche der beim Sinbrande durch das Feuer verzehrten Wälder mittels der das Feuer löschenden Regenströme.

Die Kataklysmen erklären auch verschiedene Verhältnisse der Lebewesen. Wie in Mexiko die Sage von den vier Sonnenzeitaltern mit den damit verbundenen Weltvernichtungen die fossilen Gebeine sowie die heutigen Affen, Fische, Reptilien von den damals untergegangenen Menschen herleitet, so sind bei den Mokovi die Affen nichts anderes als die Menschen, die beim Sinbrande sich auf Bäume retteten, wo ihnen das Feuer nur das Gesicht verbrannte. Bei den Taino wie den Warrau werden die von der Flut Verschlungenen zu Fischen.

Andere Sagen dieser Art erklären die körperlichen Eigenschaften, Farbe und Gestalt der Tiere aus gewissen Ereignissen und Zufällen, denen sie während der Urzeit ausgesetzt waren. So hat in Guayana das Hockohuhn seinen roten Schnabel, weil es das Feuer brachte, Ameisen frassen die Beine des Trompetenvogels dünn, dem Alligator wurde die Zunge ausgerissen u. dgl. (Im Thurn **30** p. 380, 382). Die Tupi halten den schwarzen Rückenfleck des Faultiers für die Stelle, an der ihm von den Zwillingsheroen das Feuer aus dem Leibe gezogen wurde. Bei den Kaingang wird dem Ameisenbären, dem ein Gebiss zu schaffen die Zeit fehlt, vom Heros eine Gerte in den Schlund gesteckt und ihm geboten sich von Ameisen zu nähren (Borba **11** p. 59). Der Charakter dieser Erzählungen ist auf der ganzen Welt bei allen Naturvölkern der gleiche. Auf denselben Elementarideen beruhend sind sie nur psychologisch von Interesse, für die komparative Mythologie kommen sie nicht weiter in Betracht.

Ein die primitive Phantasie viel beschäftigendes Problem ist der Ursprung der ersten Kulturgüter, namentlich der Kulturpflanzen und des Feuers. Da gewöhnlich Frauen und Kinder der Pflanz- und Sammelarbeit obliegen, so erzählt die Sage, wie solche die nutzbaren Vegetabilien auf wunderbare Weise erwerben oder finden.

Bei den Osttupi ist es der junge Kulturheros, der als Kind sich anderen Kindern hinzugesellend diese unterweist, die Produkte zu suchen oder sie ihnen vom Himmel herabholt. Werden, wie bei den Karaiben, Tiere als die urprünglichen Besitzer dieser Dinge genannt, so heisst das nicht anderes, als dass sie sich davon nähren oder die betreffenden Pflanzen aus

einer Gegend stammen, für die die betreffende Tierart charakteristisch ist (v. d. Steinen **48** p. 356).

Auffallend spärlich sind in Südamerika die Feuermythen, von denen wir nur drei kennen. Sie zeigen ganz verschiedene Züge, die aber alle in Nordamerika ihre Parallelen haben.

In loser Beziehung zur Natur stehen die der echt menschlichen Lust am Wunderbaren entspringenden, auf vagen Nachrichten und missverstandenen Beschreibungen beruhenden Sagen von fabelhaften Völkern und Ungeheuern. So hören wir von Leuten, die im Wasser leben (Trumai am Xingu), die sich in Steine verwandeln (wie die Tsora am Purus und die gefürchteten Huronis von Guayana), ferner von baumbewohnenden Pygmäen (d. h. Affen), von Riesen, von hellfarbigen, ein nächtliches Leben führenden „Fledermausleuten" (den Morcegos von Matto Grosso) usw.

Eine interessante moderne Bildung dieser Art ist die Erzählung der Bororo von dem schwarzen, mit Pistolen bewaffneten Affenvolk der „Larai" worunter offenbar flüchtige Neger zu verstehen sind (v. d. Steinen **48** p. 516). Viele dieser Fabeln sind auch in das Folklore der heutigen zivilisierten Mischlingsbevölkerung übergegangen, freilich oft vermischt mit europäischen und afrikanischen Elementen.

Eine weitere Reihe von mythischen Erzählungen ist zur Erklärung von Gebräuchen, sozialen Einrichtungen oder politischen Verhältnissen geschaffen. Dahin gehört z. B. die Amazonensage, die den Männerbund in seinem Gegensatz zu den Aspirationen der Weiber gleichsam legitimieren soll, die Sage vom Kampfe des Vaters mit dem unerkannten Sohn, vor allem aber die dem Zeremoniell der Geheimbünde zugrunde liegenden oder vielmehr sie begründenden Mythen. Von solchen kennen wir zur Zeit nur die der Yurupari-Mysterien bei den Uaupéstämmen. Sie erinnern durchaus an die esoterischen Mythen und Legenden Nordamerikas, so dass wir berechtigt sind, dortigen Verhältnissen entnommene Parallelen zur Erklärung analoger Erscheinungen in Südamerika heranzuziehen.

Sagen von politischem Charakter, die die gegenseitigen feindlichen oder friedlichen Verhältnisse von Nachbarstämmen erklären und begründen sind nicht selten. Sie finden sich besonders in Guayana, wo der uralte Fehdezustand zwischen den Karaiben und ihren schwächeren Nachbarn (wie den Warrau) solche Bildungen erzeugt hat, von denen Im Thurn (**30** p. 362, 378) Beispiele gibt. Auch die Bakairilegende gedenkt mehrfach der Beziehungen der Zentralkaraiben zu den Arowaken und Tupistämmen dieses Gebiets.

Bei den Kaingang ist ähnlich wie bei den Osttupi, die Flutsage eine Art politischer Tradition. Hier werden die durch das Konnubialverhältnis enger verbundenen eigentlichen Kaingang, Kamé und Kadjurukré mit den in eine gewisse Helotenstellung herabgedrückten Kuruton oder Aré (primitiver Tupistamm) in Gegensatz gebracht. Borba **11**, p. 59, 62.

Solche Sagen geben also schon eine mythische Stammesgeschichte.

Die Frage, inwieweit historische Ereignisse mythenbildend wirkten, lässt sich in Südamerika nur bezüglich der andinen Kulturvölker aufwerfen, doch macht die Unzuverlässigkeit der oft willkürlich entstellten

Überlieferung eine sichere Entscheidung illusorisch. Für die Naturvölker fehlt es ganz an Anhaltspunkten, wenn auch prinzipiell die Möglichkeit besteht. Nur sofern wir die „Wilden" überhaupt als geschichtslos zu betrachten gewohnt sind, gilt der Satz, dass bei ihnen niemals aus historischen Ereignissen Mythen hervorgehen. Was für Nordamerika und Polynesien z. B. Tatsache ist, darf immerhin auch für Südamerika Geltung haben, wenn wir nur über reicheres Material verfügten.

Das bis jetzt bekannte zeigt freilich nichts von einer weiter zurückreichenden Tradition. Die sagenhaft ausgeschmückten Kämpfe der Guayanastämme, von denen Brett und Im Thurn uns berichten, gehören einer ziemlich nahen Vergangenheit an.

Auffallend gering ist namentlich die Zahl und Ausbildung der Wandersagen, die in Nordamerika und Polynesien so bedeutsam sind. Ausserhalb des peruanischen Kulturkreises, wo sie zwar vorhanden, aber höchst unklar und unsicher überliefert sind, weisen nur die Tupi-Guarani und ein Teil der Karaiben (bes. Bakairi) und Arowaken Rudimente von solchen auf und zwar stets im Zusammenhange mit der Kulturheroensage, wie denn überhaupt die Neigung hervortritt, bedeutsame Persönlichkeiten mit den Kulturbringern zu indentifizieren.[1])

Durch Namenumdeutung können Sagen von pseudohistorischem Charakter entstehen, indem z. B. ein Stamm sich nach seinem Namen, rein lautlicher Analogie folgend, fabelhafte Ahnherren und weiterhin eine ganze Ahnengeschichte konstruiert, die sogenannten eponymischen Sagen. (Tylor **56**, p. 392.) Solche kommen auch in Südamerika wohl vor, sind aber schlecht belegt und zum Teil auf Missverständnis der Berichterstatter zurückzuführen. Sie gehören einer Zeit an, in der die Stammesüberlieferung schon im Absterben war. Aus Missionsberichten des XVII. Jahrhunderts entnehmen wir z. B., dass die Tupi-Guarani sich von zwei so benannten Stammvätern herleiteten, während die Sage des XVI. Jahrhunderts nichts davon weiss. Ein anderes Beispiel einer modernen, auf trivialer Namensdeutung beruhenden Mythe ist die Legende von der Entstehung der Maniokpflanze aus dem Grabe bzw. Hause (*oka*) eines Mannes Namens *Mani*.

Die Frage, ob auch in Südamerika die Sprachmetapher zur Sagenbildung geführt hat, wie bisweilen in der arischen Welt sowie auch in Nordamerika (Tylor und Brinton) lässt sich nach unserem heutigen Material noch nicht entscheiden.

Animismus. Zum Wesen des Mythus gehört die Annahme einer Beseeltheit von Naturerscheinungen und Objekten. Die Voraussetzung animistischer Naturanschauung steht in engstem Zusammenhange mit der Erkenntnis eines dem Menschen innewohnenden immateriellen feinen Seeleprinzips, des Trägers der vitalen Erscheinungen. Dieses braucht kein einheitliches zu sein. Meist werden verschiedene Wesenheiten angenommen, entsprechend den vegetativen Funktionen, dem Bewusstsein und dem „Schatten", einem spirituellen Abbild der menschlichen oder tierischen Gestalt.

---

1) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Frobenius. **25** p. 33.

Die elementarste animistische Vorstellung ist die Annahme einer Allbeseelung der Natur, die keineswegs erst sekundär aus der Erkenntnis der menschlichen Seele abgeleitet ist, sondern sich auf Grund einfacher Analogie gleichzeitig mit ihr herausbildet. Jede Bewegung setzt Leben voraus, damit sind alle bewegten Körper als belebt und demgemäss auch beseelt charakterisiert. An sich bewegungslose können zufällig ohne wahrnehmbare Ursache in Bewegung geraten, wie herabrollende Steine, zusammenstürzende Bäume u. dgl. oder ihre einfache Ähnlichkeit mit beseelten Körpern beweist ihre Zugehörigkeit zu dieser Kategorie (Felsen in Menschen- oder Tiergestalt sind verwandelte Menschen und Tiere). Endlich beweist das Traumleben des Menschen, dass nicht nur er selbst, sondern auch alle von ihm im Traume gesehenen Wesen und Objekte ihre spirituellen Abbilder haben, daher man denn auch anscheinend leblosen Dingen ein wenn auch unvollkommenes seelisches Element zuschreibt.[1] Hierauf beruht bekanntlich die Sitte der Grabbeigaben und anderer Gebräuche der Totenkulte. Streng genommen würde die Allbeseelung die Wesenseinheit aller Dinge voraussetzen. Nachweisbar ist sie aber in dieser ursprünglichen Form wohl nirgends mehr. Sehr frühzeitig muss, wenn nicht aus logischer Erwägung, so doch aus praktischer Erfahrung, der Gegensatz des wirklich Lebenden zum Unbelebten erkannt worden sein (Beck 6, p. 117), sobald nämlich der Mensch sich das Werkzeug und mit ihm neue Körper schaffen lernte. Damit wird das Beseelte praktisch auf die organische Welt beschränkt, für die anorganische schwindet oder verblasst allmählich diese Vorstellung. So bleibt dann nur die Wesenseinheit von Mensch und Tier bei supponierter Gleichheit ihrer seelischen Eigenschaften. Die Pflanzenwelt gehört dieser Kategorie nur bedingungsweise an. Für die anorganische Welt bleibt als seelisches Element nur das *εἴδωλον*, das spirituelle Abbild, sofern nicht eine Verwandlung eines lebenden Wesens in die leblose Form oder eine Besitznahme durch einen Geist zu vorübergehendem oder dauerndem Aufenthalt angenommen wird.

In dieser sekundären Form ist die Allbeseelung auch bei den Südamerikanern zu verstehen, während sie in Nordamerika unter dem Einflusse des Manismus, des Geisterglaubens, Totenkults usw. eine weitere Entwicklung einschlug in dem Sinne, dass jedes Ding einen besonderen Schutzgeist menschlicher oder tierischer Art besitzt, der ihm seine Eigenschaften mitteilt, und ferner dass auch Werkzeuge und Geräte das seelische Prinzip ihres Verfertigers oder Eigentümers in sich aufnehmen können. Die Vorstellung, dass Waffen und Schmuck u. dgl. gewissermassen zu einem Teil des Besitzers werden oder ein selbständig seelisches Dasein erhalten, hat auch innerhalb der altweltlichen Kulturen lange bestanden. Alles dieses gehört aber schon einer besonderen Entwicklungsphase an, von der sich in Südamerika, wo Geister- und Dämonenglaube noch jeder Systematisierung entbehrend, sich mit rohen, unplastischen Konzeptionen begnügt, kaum die ersten Ansätze finden.

1) Für die südamerikanischen Naturvölker haben Im Thurn (80 p. 341 ff.) und Von den Steinen (48 p. 348 ff.) diesen Ideenkreis eingehend behandelt und analysiert.

Geister sind hier von den Seelen Verstorbener kaum geschieden und haben vielfach auch sprachlich dieselbe Bezeichnung, namentlich wenn sie als dem Menschen schädliche Wesen aufgefasst werden. So sind die *Maboya* der Inselkaraiben ebenso wie die *Anhang*a der Tupi einfach Seelen Abgeschiedener, von denen, auch wenn sie an sich indifferent sind, angenommen wird, dass sie Lebende nach sich ziehen, also Krankheitsträger und Todbringer sind. Sichtbar werden sie gewöhnlich in irgend einer Tiergestalt oder sie geben sich in Tierstimmen und geheimnisvollen Naturlauten zu erkennen. Damit hängt die Vorstellung zusammen, dass die Seelen überhaupt Tier-, besonders Vogelgestalt, annehmen und dass andererseits gewisse Tiere Inkorporationen von Seelen sind. Schamanen und Zauberer können natürlich willkürlich ihre Seele vom Körper trennen und in Tiere einfahren oder sich in solche verwandeln.[1])

Neben diesen den menschlichen Seelen entsprechenden Geistern steht die Schar der Naturgeister, Dämonen und Kobolde, dem Menschen meist feindlich, seltener freundlich gesinnt, teils unbestimmten Charakters, teils auch schon unter bestimmten Namen und Wirkungsart individualisiert.

Alle geheimnisvollen Naturlaute und Geräusche, wie sie nachts im Dunkel der Wälder, im Rauschen des Wassers, im Brausen des Sturms auf Sinn und Gemüt des Wilden einwirken, verdichten sich in seiner Phantasie zu gespenstischen Wesen, über deren Treiben Fabelgeschichten und abenteuerliche Erzählungen aller Art umlaufen, die aller Katechese zum Trotz auch bei den *Indios mansos* und den Kolonisten europäischer und afrikanischer Abkunft gläubige Aufnahme finden.

Am bekanntesten sind unter diesen Wesen die Waldkobolde der Tupi, der Kaapora, Kurupira und Yurupari, die noch heut bei der Caboclo-Bevölkerung am Amazonas den Hauptstoff der volkstümlichen Erzählungen liefern. Die Arbeiten von Couto Magalhães, Silvio Romero und Barboza Rodriguez enthalten darüber umfangreiches Material. Die Dämonen der Paressi sind bei von den Steinen (**48** p. 439), die der Ipurina in meinen Beiträgen (**23** p. 67) aufgeführt. Ähnliche Typen sind vom Orinoko, aus Bolivien, dem Feuerland und den Chonosinseln bekannt. Einige dieser Wesen sind in Skelettgestalt gedacht, was auf ihre enge Beziehung zu den Totengeistern hindeutet. Die *Kamyry* der Ipurina sind geradezu mit diesen identisch. Auffallend häufig begegnen wir der auch in der alten Welt geläufigen Vorstellung, dass solche Dämonen nach rückwärts gewendete Füsse haben. Die im Wasser hausenden sind als sonderbar gestaltete Fische, krebsartige Wesen (*Omar* in Guayana, Im Thurn **30**, p. 353, 385), oder wie die *Ynkysy* der Ipurina als Schlange gedacht, die wie es scheint, in Beziehung zum Regenbogen steht.

Ein mehr neckisches Wesen harmloser Art ist das Echo, das sich z. B. die Ipurina als einen auf Bäumen hausenden Zwerg vorstellen, der scheinbar mit Pfeilen schiesst. Weit weniger als in Nordamerika sind

1) Ausführliches über diese Vorstellungen und die daraus resultierenden Gebräuche gibt die treffliche Monographie von Th. Koch: Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. (Suppl. zu Bd. XIII des Intern. Arch. f. Ethn. Leiden 1900.)

solche Geister an bestimmte Lokalitäten gebunden. Immerhin fehlt es nicht an Beispielen, namentlich gelten Stromschnellen oder gefährliche Strudel und seltsam gestaltete Felsen als deren Aufenthaltsort.

Tätige Vulkane sind bei den Araukanern Sitz einer besonderen Klasse von Dämonen, der sogenannten Cherruves, die auch das Wetterleuchten verursachen. Von ihnen handeln einige Märchen der Lenzschen Sammlung (35 p. 234, 242, 249, 257). Bei den Jivaro und Zaparo von Ecuador ist der stets tätige Vulkan Cayambe der Ostkordilleren Sitz eines mächtigen Geistes, den man durch gewisse Kulthandlungen günstig zu stimmen sucht. Das gleiche wird von Pillan, dem Donnergott der Araukaner berichtet, der ebenfalls auf einem Vulkan hausend gedacht wird.

Abgesehen von den letztgenannten Fällen, wo die impressive Gewalt einer furchtbaren, in bedrohlicher Nähe sich manifestierenden Naturerscheinung, wie der aktive Vulkanismus, die Vorstellung eines übermächtigen Wesens gleichsam erzwingt, ist die Rolle aller genannten Geister im Naturleben selbst eine durchaus untergeordnete. Ihre Wirksamkeit beschränkt sich auf rein menschliche Verhältnisse, auf Schädigung, Belästigung oder Fopperei des Menschen. Geistern die sich in einer bestimmten Naturerscheinung als ihrer eigentlichen, nur ihnen zukommenden Sphäre manifestieren, deren mit göttlicher Macht ausgestattete Beherrscher sie sind, begegnen wir ausserhalb der Kulturnationen kaum, und wo dies der Fall ist, dürfen wir auf eine Beeinflussung von diesen her schliessen. Dies gilt z. B. von den Wind-, Wasser- und Feuergöttern der Tacanastämme, über die wir leider nichts Näheres wissen. Auch der Sturm verursachende Uragan der Antillen stammt wohl aus dem Kreise der Mayakultur. Der Blitz- und Donnergott Tupan der Osttupi ist dagegen sicher ein Produkt der Missionsinterpretation. Die Regen verursachenden Zemes der Taino, die Gewittergeister der Chacostämme sind einfach mit Seelen von Kriegern und Schamanen zu identifizieren. Nur die peruanische Religion kennt spezifisch als solche wirksame Gewittergottheiten und entsprechende Mythen, von denen Fragmente erhalten sind.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass nicht die hinter den Erscheinungen stehenden Naturkräfte, sondern diese Erscheinungen und Objekte selbst als beseelte Wesen gedacht sind, dass aber dieser Beseelungsbegriff, auch wenn wir ihn auf die Analogie der menschlichen Seele beschränken, einen sehr verschiedenen Inhalt haben kann, der demgemäss auch in den Mythen verschieden zum Ausdruck kommt

Folgende Hauptkategorien lassen sich dabei unterscheiden:

1. Das Objekt oder die Erscheinung ist ein selbständig handelndes Wesen wie der Mensch. Diese in Nordamerika alle möglichen Dinge organischer und anorganischer Art, Naturkörper wie menschliche Artefakte umfassende Kategorie beschränkt sich hier im vollen Sinne nur auf die Tierwelt, deren Wesenseinheit mit dem Menschen ein Hauptcharakterzug aller amerikanischen Mythen ist. Äusserlich zeigt sich das in der stets supponierten schrankenlosen Verwandlungsmöglichkeit einer Form in die andere, der Tiere in Menschen und umgekehrt, und zwar sowohl spontan wie durch schamanistische Zauberkünste. (V. d. Steinen 48, p. 362 ff.)

Pflanzen werden nirgends selbständig redend oder handelnd eingeführt, wenn auch in manchen Sagen, z. B. Guayanas, ausdrücklich erwähnt wird, dass einst alle Geschöpfe sprachen·

Gestirne sowie Sonne und Mond treten als solche nur in Märchen und Legende handelnd auf, während sie in der eigentlichen kosmogonischen Mythe durch die anthropomorph gedachten Kulturheroen und Demiurgen ersetzt werden.

2. In dem Objekt steckt ein Seelenwesen, ein Geist, zum vorübergehenden oder dauerndem Aufenthalt (Schutzgeist).

Diese Vorstellung, der wir nicht nur bei den meisten Naturvölkern sondern auch in der Kulturmythologie der Antike und noch im modernen Volksglauben begegnen, die namentlich in Afrika und Nordamerika zu einem förmlichen System (Fetischismus) ausgearbeitet und zur Grundlage eines Kults geworden ist, findet sich in Südamerika nur schwach entwickelt. Dass gewisse Lokalitäten, wie Berge, Felsgruppen, Wasserfälle usw., als Sitz besonderer Geister gelten, wurde bereits erwähnt. In den Mythen handelt es sich meist nur um vorübergehende Verwandlung eines Wesens in irgend einen Gegenstand, durch den es wirken will. Dahin gehört die Warraumythe von der Schwängerung einer Frau durch einen im Wasser flottierenden Baumstamm (Im Thurn **30**, p. 378) die Episode der Yuruparimythe, wo Ualri sich in ein Haus verwandelt, um seine Feinde hineinzulocken, die damit von ihm verschlungen sind (s. im folg.).

3. Das an sich leblose Objekt wird von aussen her durch beseelte Potenzen regiert und in Bewegung gesetzt.

Dies ist die gewöhnliche Erklärung kosmischer und meteorologischer Phänomene. Sonne und Mond werden als Körper und zwar Federbälle von Vögeln getragen (Bakairi und Paressi) soweit nicht die Kulturheroen diese Funktion übernehmen, oder sie werden (b. Mocovi) von Hunden über den Himmel gejagt. Sternschnuppen sind bei den Makusi Excremente anderer Gestirne. Regen wird aus dem Bart eines mächtigen Wesens geschüttelt (b. d. Machakali, n. Feldner).

4) das Objekt oder die Erscheinung ist selbst eine menschliche Seele an sich, eine Vorstellung die ebenfalls hauptsächlich meteorologische Vorgänge erklärt, in der eigentlichen Mythe übrigens kaum hervortritt. Die Sterne als Kriegerseelen (Guaikuru), ihr Streit im Gewitter, die Auffassung feuriger Meteore und Blitze als zum Himmel steigende oder ihn durchstreifende Schamanenseelen gehören in diesen Ideenkreis.

Diese vier Kategorien müssen wir uns gegenwärtig halten, um über den Begriff der **Personifikation** beseelt gedachter Erscheinungen in der primitiven Mythologie ins klare zu kommen.

Wenn wir unter Personifikation nichts anderes verstehen wollen als die Apperzeption einer Erscheinung als ein beseeltes, sich von selbst bewegenden Wesens und aller Vorgänge der Aussenwelt als Handlungen solcher Wesen, so sind Personifikationen in diesem Sinne überall da vorhanden, wo jene erste Kategorie beseelter Erscheinungen in Tätigkeit tritt.[1])

1) Wundt bezeichnet die personifizierende Apperzeption als die Grundlage des Mythus überhaupt.

Personification ist dann gleichbedeuteud mit Vermenschlichung, Anthropomorphismus oder Theromorphismus, die für die primitive Anschauung zusammenfallen.

Wenn die Sonne zum Fischfang auszieht (Warrau) wenn der Mond, je nachdem seine Mutter ihn nährt oder nicht, zu oder abnehmend über den Himmel zieht (Ipurina) oder sich einen Kahn baut, seiner Pflegerin zu entfliehen (Warrau), wenn die Erde als steinernes Weib Flüsse ihrem Schoosse entströmen lässt (Paressi), das Echo als Zwerg auf einem Baume sitzt (Ipurina), so werden eben solche Wesen dem Menschen gleichartig, anthropomorph und damit in jenem allgemeinen Sinne personifiziert, nach Wundt „durch die eigene Natur des wahrnehmenden Subjekts bestimmt."

Immer aber ist dabei ein konkret sinnliches Substrat erforderlich. Abstrakte körperlose Naturzustände wie Licht, Dunkelheit, Dämmerung und dergleicheu können zwar in der Mythe stofflichen Charakter erhalten, aber nicht menschlich handelnd auftreten. Noch weniger dürfen wir bei Naturvölkern eine Personifikation abstrakter menschlicher Eigenschaften, seelischer Zustände und dergl. annehmen wie sie die antike Mythologie zeigt, in der dichterische Fiktion oder esoterische Priesterspekulation derartige allegorische Gestalten geschaffen hat.

Der Begriff der Personifikation hat aber noch einen speziellen Inhalt und muss zum Unterschied von der einfachen Anthropomorphisierung enger gefasst werdeu.

Bei Gelegenheit der Definition des Begriffes der persönlichen Gottheit macht Schrader in seinem Reallexikon der indog. Altertk., p. 656 darauf aufmerksam, dass der persönliche Gott auch ausserhalb der Sphäre wirksam ist, der er seine begriffliche Entstehung verdankt. Hiervon ausgehend dürfen wir sagen: Die echte Personifikation besteht darin, dass eine Erscheinung nicht nur objektiv als menschliches Wesen apperzipiert wird, sondern von ihrem begrifflichem Hintergrund losgelöst, zu einem freien selbstbewusst handelnden Subjekt wird, also einen Individualcharakter gewinnt.

An Stelle der wie ein menschliches oder tierisches Wesen handelnden Sonne — um bei diesem Beispiel zu bleiben — tritt ein Wesen, das durch Analogie seines Wirkens, seines mythischen Schicksals und Ausgangs zwar innerlich der Sonne verwandt ist, sonst aber nur in ganz äusserlicher Beziehung zu ihr steht, entweder nämlich seine Abstammung von ihr herleitet, sie schafft oder regiert und überhaupt nur von aussen her auf die Erscheinungen der Natur und Menschenwelt regulierend und Form gebend einwirkt. Es wird so zu dem *Agens* jener dritten Kategorie, das als treibende Kraft hinter der Körperwelt stehend das Leblose bewegt.

Wesenheiten dieser Art sind bekanntlich die Götter und Heroen der Kulturmythologie, besonders der griechischen, während das altindische Pantheon diesen Prozess erst in seinen Anfängen zeigt. Die meisten seiner Göttergestalten bewahren der urindogermanischen Anschauung gemäss noch deutlich den Charakter einfach anthropomorphisierter Naturerscheinungen.

Kulturheroen. In der primitiven Mythologie sind, ehe der Götter-

glaube, plastische Gestalt gewinnt, die sogenannten Kulturheroen die Produkte des Personifizierungsprozesses. Sie alle tragen mehr oder minder den Charakter von Sonnen- oder auch Mondwesen. Sie werden wie die Sonne auf magische Weise gezeugt, steigen wie diese in die Unterwelt und wieder zum Himmel auf, erstehen, von Ungeheuern verschlungen, zu neuem Leben, bringen der Welt das Licht, dem Menschen das Feuer und alle Kulturgüter und sind als die grossen Verwandler Urheber aller Veränderungen, der organischen und anorganischen Welt. Übermenschlichen Ursprungs, sind sie auch mit übermenschlichen Fähigkeiten begabt. Sie sind ihrem Wesen nach Zauberer, die himmlischen Prototypen der irdischen Schamanen, denen sie, wie die Yuruparimythe ausdrücklich bezeugt, ihre Künste lehren. (Stradelli **49**, p. 799.) In der Tupilegende tritt ihre magische Wirksamkeit noch stärker hervor. Hier heissen sie die grossen „Karaiben“ (Zauberer), ein Ehrenname, den die Indianer dann auch auf die so wunderbarer Künste mächtigen weissen Fremdlinge übertrugen und bis auf den heutigen Tag anwenden. So wurde auch Columbus als vom Himmel kommend begrüsst und Cortez von Montezuma als der zurückkehrende Heros Quetzalcouatl empfangen.

Die Heroen sind ebenfalls nicht notwendig Menschen, sondern ebensooft Tiere und Halbwesen, die erst allmählich menschliche Form annehmen, wie Abaangui der Guarayo, Keri und Kame bei den Bakairi. Am entschiedensten ist der Thermorphismus in Nordamerika ausgeprägt, wo der Coyote, Mink, Rabe, Hase als Heroen und Demiurgen auftreten. Im übrigen zeigen alle diese Heroenmythen, denselben Ideen entsprossen, über die ganze Erde hin grosse innere Verwandtschaft.

Natürlich kann in jedem Mythenkreise dieselbe Erscheinung sowohl personifiziert, wie einfach anthropo-theromorph oder auch ganz als unbeseeltes, von Aussen her bewegtes Objekt verwendet werden.

So ist in der Osttupimythe Caroubsoug im Himmel die anthropomorphe Sonne, sein Abkömmling Maire Monan und jeder seiner Nachfolger ein Kulturheros, der sich später, nach Ablauf seiner irdischen Wirksamkeit, wieder mit ihm vereinigt, während die kosmische Sonne durch die feurige Federkrone, die brennenden Scheiterhaufen der Erzählung angedeutet wird.

Ähnlich ist in der Yuruparisage Izi der Sonnen- und Kulturheros unter den Menschen, dessen Abzeichen, der glänzende Nasenpflock, wie in der nordwestamerikanischen Mythe das Sonnenbild darstellt.

Bei den Bakairi sind Sonne und Mond als unbelebte Objekte Federbälle im Besitz der Heroen Keri und Kame. Wenn von den Steinen bestreitet, dass Sonne und Mond personifiziert wurden, weil sie in der Mythe eben als Federbälle figurieren, so scheint mir das unbegründet. Die Personifikationen sind eben jene beiden Heroen selbst, wie schon ihr Name, freilich unter Umkehrung in der ursprünglichen Bedeutung besagt, ein Verhältnis, auf das ich noch zurückkommen werde.

Wie die Entstehung der Idee eines Kulturheros psychologisch zu erklären sei, soll hier nicht weiter untersucht werden. Es genüge der Hinweis, dass sie in der Mythologie aller Zeiten und Völker zum Durch-

bruch gekommen ist und überall analoge Legenden erzeugt hat. Offenbar ist sie, wie Bender mit Recht hervorhebt, ein Ergebnis der Beeinflussung der Naturmythe durch das was wir historische Mythe nennen, wofür wir besser Ahnentradition sagen würden. Den ältesten Ahnen oder Stammvätern des Volks, auf die naturgemäss alle Einrichtungen, Sitten, Kulturgüter zurückgeführt werden, wird auch bei der Weltschöpfung eine besondere Rolle, vor allem ein Wirken als Zauberer und Neugestalter, zugeschrieben. Sie verschmelzen damit von selbst mit den Gestalten der Kulturheroen oder sind vielmehr in dieser Idealgestalt zu menschlich individualisierten Abbildern naturmythischer Konzeptionen geworden. Derartige Wesen sind in der südamerikanischen Mythologie die einzigen echten Personifikationen, die denn auch allein bei den andinen Kulturvölkern eine Weiterbildung zu Gottheiten erfahren.

Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen bedingen an sich noch kein religiöses Bewusstsein, das vom Glauben an Natur und Menschenwelt beherrschende Gottheiten getragen wird. Alle jene mythischen Persönlichkeiten sind zunächst nur Gegenstand der Legende, Potenzen, die einmal wirksam waren, wie die Spuren ihrer Tätigkeit beweisen, die aber nicht mehr in den Lauf der Ereignisse eingreifen. Erst die Ausbildung von Kultushandlungen, durch die solche Wesen als dauernd wirksam anerkannt und in wechselseitige Beziehungen zum Menschen gebracht werden, verleiht ihnen göttliche Attribute und bahnt die Ausgestaltung eines mythologischen Systems im Anschluss an ein Pantheon an.

Kultus entsteht aus der Verbindung von Seelen- und Zauberglaube, von animistischen Ideen mit magischen Betätigungen. Aus der Vorstellung, dass Tote der Beigabe bedürfen durch die ihre Seele geehrt oder befriedigt oder gebannt wird, entsteht der Seelen-, Ahnen- und Geisterkult.[1])

Die Magie beruht auf dem Glauben an die Möglichkeit einer Beeinflussung der Geister durch den Lebenden überhaupt oder besonders dazu befähigte Persönlichkeiten (Schamanen und Zauberer), andererseits auf der Annahme einer allen Wesen, zumal gewissen Tieren innewohnenden Zauberkraft, die der Mensch sich nutzbar zu machen oder der er entgegen zu wirken vermag.[2]) Mittel dazu sind das Töten, Opfern, Verspeisen des betreffenden Wesens oder eines Stellvertreters, die entsprechende mimische Nachahmung solcher Handlungen durch Maskentänze u. dgl. Bei den Naturvölkern Südamerikas ist über magische Vorstellungen und Handlungen dieser Art nur äusserst wenig bekannt. Sie scheinen überhaupt nur ganz rudimentär entwickelt zu sein. Auch die an den Seelenglauben anknüpfende Magie beschränkt sich auf Medizinzauber und

---

1) Becks abweichende Ansicht (6, p. 73) widerspricht den ethnologischen Tatsachen.

2) Die Bedeutung dieses speziell in Nordamerika und Afrika so mannigfach entwickelten Zauberglaubens für Religion und Kultus ist von Preuss in mehreren Aufsätzen (vgl. Bd. 86) vortrefflich behandelt, wenn auch nicht alle seine Schlussfolgerungen haltbar erscheinen. Besonders liegt kein Grund vor, die Annahme einer Zauberkraft (den Orenda- und Manituglauben der Nordamerikaner) für eine präanimistische Anschauung zu halten.

Exorzismen einfachster Art. Als primitive Kulthandlungen sind in diesem Sinne die ceremoniellen Maskentänze zu deuten für deren Verständnis wir noch immer im wesentlichen auf die Analogien angewiesen sind, die uns die besser bekannten nordamerikanischen liefern. Jedenfalls sind Tänze und Maskenfeste konstatiert, durch die Tiere bzw. Tiergeister in den Machtbereich des Menschen gebannt werden (Karaya, Tikuna). Andere sind manistischen Charakters mit Beziehung auf die Stammesheroen und bringen daher Vorgänge der Ahnensage mimisch zur Darstellung. Da die Ahnen die ersten Erfinder, Urheber und damit Besitzer der Tänze oder der ihnen zugrunde liegenden Bräuche sind, so ist deren Wiederholung und Nachahmung gleichzeitig ein Ausdruck des sozialen Zusammenhangs der Stammesgenossen. Die einfachen Nachahmungstänze der Xinguindianer einerseits und die mit kompliziertem Zeremoniell und auf die Tradition bezogenen Symbolismus verbundenen der Uaupéstämme andererseits, bezeichnen gewissermassen die Extreme in der Ausbildung des Tanzes als primitiver Kulthandlung bei den unzivilisierten Stämmen.

Gottheiten. Eine Ausbildung höherer Kultusformen und damit ein schärferes Hervortreten individuell wirksamer, an feste Funktionen gebundener Wesen göttlichen Charakters aus der Schar unbestimmt konzipierter Naturgeister ist fast überall und besonders in Amerika von den Verhältnissen der Agrikultur abhängig, wenn diese nämlich unter Naturbedingungen betrieben wird, die unter Umständen den Erfolg der menschlichen Tätigkeit in Frage stellen. Solche sind in erster Linie Unregelmässigkeit der Niederschläge, überhaupt meteorologische Störungen und klimatische Wechselfälle.

Überall sind auch in der alten Welt die ersten wirklichen Kulte Feldkulte, Wachstums- und Fruchtbarkeitsdämonen, Regenspender die ersten deutlich hervortretenden Göttergestalten, die natürlich immer wieder in Beziehung zu Sonne, Mond und Gestirnen gebracht werden. Typisch dafür ist die Mythologie und das Pantheon der nördlichen Pueblostämme und Mexikaner, worüber auf die lehrreiche Abhandlung von Preuss, Arch. f. Anthr. N. F. I, p. 129ff. hingewiesen sei.

Wenn von den Chacostämmen berichtet wird, dass sie das Erscheinen gewisser Gestirne, wie der Plejaden, durch Tänze feiern, in denen sie die Rückkehr ihres Ahnherrn begrüssen, so darf das schon als eine Art Kultus aufgefasst werden.

Alle Gegenden des tropischen Südamerika, in denen primitive Hackbauagrikultur neben Jagd und Fischerei betrieben wird, zeichnen sich durch eine ungemeine Regelmässigkeit der Niederschläge oder regelmässigen Wechsel von trockener und nasser Jahreszeit aus.

Hier, wo höchstens tierische Schädlinge die Ernte bedrohten, konnte die Idee einer Einwirkung überirdischer Mächte nicht aufkommen, hier genügte magische Beeinflussung der Tiergeister zur Sicherung des Fischerei- und Jagdertrags.

Anders auf den Hochebenen, in kälterem Klima, in Gebieten mit mangelhafter oder unregelmässiger Bewässerung, wo der Erfolg der Feldarbeit als einzigen Mittels zum Unterhalt von allerlei Zufälligkeiten abhing.

Hier musste der Mensch die magischen Kräfte zu gewinnen suchen, die aus der Luft, vom Himmel oder der Sonne her ihre Macht betätigten. So finden wir denn im regenarmen Hochsteppengebiet Nordamerikas, im dürren Yucatan, auf den Hochebenen von Mexico und der Andesländer die Bedingungen zur Entwicklung einer in die menschlichen Verhältnisse eingreifenden Götterwelt gegeben, deren Kultus zum Ausbau eines festeren mythologischen Systems führen musste. In Peru ist dieser Prozess schon weit gediehen. Aus dem Kulturheros, der anthropomorph gedachten Sonne ist ein Sonnengott geworden, neben dem als weibliches Komplement eine Mondgöttin steht. Dazu kommen als regenspendende Mächte der Donner- und Gewittergott und der Regenbogen. Unter den Gestirnen tritt der Morgenstern besonders hervor. Daneben bleibt das Heer der untergeordneten Naturgeister bestehen, denen der einzelne je nach Bedarf Verehrung darbrachte. Inwieweit diesen Wesen aber schon eine bestimmte plastische Gestalt zugeschrieben wurde, ist noch unsicher. Doch sind gewisse, auf den Vasenbildern der Chimu immer wiederkehrende typische Gestalten mit Raffzähnen, andere mit Schlangenhaaren und krebsgestaltige Ungeheuer als mythologische Persönlichkeiten aufzufassen. Auch das bekannte Wirakocha-Bildnis von Tihuanaco deutet auf die Existenz einer plastisch fixierten Auffassung dieser Gottheit.

Leider fehlen uns noch die Übergänge, die von den primitiven Geistern und Dämonen der östlichen Stämme zu den Naturgöttern der andinen Völker überleiten. Namentlich wissen wir nicht, welcher Art die Götter des Wassers, Feuers, des Kriegs, der Krankheiten usw. sind, die bei den Stämmen der Tacanagruppe Boliviens zum Teil auch bei den Yurakaré (Orbigny **40**, 3. 1, p. 215) verehrt und in Idolen dargestellt wurden. Handelt es sich hier um einfache Naturdämonen, wie die Cherruves, die Vulkangeister der Araukaner, sind es neue, selbständig entwickelte Ansätze zum Götterglauben oder sind sie etwa nur Entlehnungen aus dem peruanischen Pantheon? Diese Fragen harren noch der Beantwortung und stellen vielleicht das interessanteste Problem der südamerikanischen Mythologie dar, dessen Lösung immerhin bis zu einem gewissen Grade noch möglich ist.

Das **Lokalkolorit** der südamerikanischen Mythen ist, wie zu erwarten, ganz binnenländisch. Beziehungen zum Meere zeigen nur die der Antillenbewohner und Peruaner. Wo im Innern des Kontinents vom Meere die Rede ist, wie bei den Guarayo, ist wohl an überschwemmte Stromniederungen zu denken. Die Osttupimythe erörtert wenigstens die Entstehung des salzigen Meerwassers und erwähnt auch die im Binnenlande unbekannte, aber bei den Küstenbewohnern verwendete Angel. Der ausserordentlichen Entwicklung des Stromnetzes entsprechend sind hauptsächlich die Flüsse, an deren waldbedeckten Ufern das indianische Leben sich abspielt, das den Schauplatz der Mythe bestimmende Moment. Sie geben die geographische Orientierung und die Wanderungsrichtungen, sie sind der Sitz gewisser mythischer Wesen und haben durch ihre periodischen Anschwellungen und Überschwemmungen den Flutsagen ihre eigenartige Fassung gegeben.

Auffällige, in Südamerika ungewöhnliche Bildungen sind die Seen, wo

sie vorkommen veranlassen sie die Bildung eigentümlicher Lokalsagen. So sind der Amucusee in Guayana, die Lagune von Yparacay in Paraguay, in Columbien, die Seen von Guatavita und Iguaque und endlich auf der Hochebene Boliviens der gewaltige Titicaca Anknüpfungspunkte auch historisch und politisch bedeutsamer Mythengruppen geworden.

Die Bergwelt hat die Mythe des nicht andinen östlichen Südamerika nur insoweit beeinflusst, als auffallend gestaltete, isolierte Gipfel oder Kegel, wie sie namentlich die Zeugenlandschaften des Innern aufweisen, als Sitz von Geistern und fabelhaften Volkstämmen gelten. In Guayana knüpfen sich an den gewaltigen Tafelberg Roraima Sagen und Fabeln aller Art (vgl. auch Im Thurn **30**, p. 384). Der Morro Tapirapé, der am Araguaya gegenüber der Mündung des gleichnamigen Nebenflusses unvermittelt aus der Ebene aufragt, ist in der Flutsage der Karaya der Zufluchtsort der sich rettenden Menschen. Die Kaingang erzählen dasselbe von den östlichen Abhängen der Serra do mar. In den Andesländern bilden bis zum heutigen Tag die Schneegipfel und tätigen Vulkane den Ausgangspunkt von Sagen und volkstümlichen Erzählungen, die von Chile abgesehen noch lange nicht genügend bekannt sind und wohl noch uralte Elemente enthalten. Manche Züge der Mythen sind durch die Vegetationszonen bedingt. Wie in den dichten Urwäldern Waldgeister, Kobolde und fabelhaftes Getier ihr Wesen treiben und sogar in das Folklore der zivilisierten Bevölkerung übergegangen sind, so ist die Natur der, langen periodischen Dürren und Bränden ausgesetzten Kampgebiete der Ausbildung der Sinbrandmythen förderlich gewesen.

Die Rolle der Tierwelt in den Mythen zeigt, wie selbst die ackerbauenden Stämme noch ganz unter dem Einfluss einer, im Jägertum wurzelnden Weltanschauung stehen (von den Steinen **48**, p. 351ff.). Tiere liefern dem Menschen Werkzeuge und Kulturpflanzen, und die Sage erzählt wie der Mensch seine Güter von den tierischen Mitgeschöpfen erwarb. Die weitaus wichtigste Rolle spielt dabei die Fischwelt, dann die der Vögel besonders Papagei, Königsgeier, Caracara, während die spezifisch amerikanische Vorstellung des Adlers als Donnervogel hier völlig zu fehlen scheint. Von den Vierfüsslern stehen Hirsch, Tapir und Jaguar im Vordergrund des Interesses, keineswegs aber der Affe. Von den Reptilien werden nur Schildkröten öfter erwähnt. Auffallend gering ist dagegen die mythische Bedeutung der Schlange.

Im Vergleich zu der reich entwickelten, phantastischen Mythenwelt Nordamerikas ist die südamerikanische, soweit wir urteilen dürfen, einfacher, urwüchsig roher und durchsichtiger. Die Erzählung ist nüchtern und unpoetisch und jeder Folgerichtigkeit ermangelnd, was aber auch durch die unvollkommene Art der Aufzeichnung und Berichterstattung bedingt sein kann.

Gemeinsam ist beiden der ausgesprochene Theromorphismus der mythischen Gestalten, das Fehlen einer wirklichen Schöpfung, die Konzeption des Kulturheros mit eigenartiger Ausbildung in der Zwillings- oder Brüdermythe, die im Gegensatz zur altweltlichen Sage, überall deutliche Beziehungen zum Tages- und Nachtgestirn erkennen lässt.

Spezifisch südamerikanisch ist das Zurücktreten der meteorologischen Erscheinungen, besonders die Vernachlässigung der Gewitterphänomene, der Winde und Kardinalpunkte, womit auch der Mangel einer Zahlen- und Farbensymbolik zusammenhängt. Spuren einer mystischen Bedeutung der Vierzahl zeigt nur die peruanische und die wohl ebenfalls von aussen her beeinflussten Tainomythe. Weitere negative Züge sind die geringe Entwicklung der Mythen von der Erlangung des Feuers und das Zurücktreten von Sonne und Mond als mythische Agenzien gegen die Gestalten der Kulturheroen und Zwillingsbrüder.

Weltschöpfung.

Die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts ist ein Produkt priesterlicher Spekulation auf höherer Kulturstufe und dem Geiste des primitiven Menschen ganz fremd. Sie fehlt demgemäss auch allen indianischen Mythen.

Auch die ganz eigentümliche Vorstellung der Chibcha, wonach das Licht als eine Art Urstoff vor allem Beginn in einem Behälter oder Hause[1]), Chiminipagua genannt, eingeschlossen war, bis schwarze Vögel es in die Welt hinaus trugen, die glänzende Luft aus ihren Schnäbeln hauchend, setzt schon die Existenz wenigstens einer Erde voraus.

Wir hören überall nur von einer Umformung der gleichsam indifferent gedachten Erdoberfläche zu ihrem jetzigen Zustand durch das Eingreifen der magischen Kraft eines Heros oder unmittelbar durch grosse Kataklysmen. Wie bei den Yunka in Peru der „knochenlose“ Kon als Sturmwind Berge aufschüttet und ebnet, Täler ausfurcht, bei den Mundruku der Heros Karu durch Anblasen von Federn Berge schafft, so ist es bei den Osttupi der den Weltbrand verlöschende Regen, dessen Wasser das Werk der Erosion verrichtet.

Ebenso wird auch die organische Welt, insbesondere Menschen und Tiere, aus indifferenten Mittelformen entstanden gedacht. Vielfach begegnen wir geradezu der Vorstellung der Schöpfung als eines bis in die Gegenwart fortdauernden Entwicklungsprozesses (b. Patagoniern). Die in Nordamerika so gewöhnliche Vorstellung von einem Urwasser, aus dem die Erde durch Tiere herausgefischt wird, scheint in Südamerika zu fehlen. Nur die Guarayomythe berichtet von einem Urmeer mit daraus sich erhebendem Rohr, an dem eine Käferlarve (Guzano) sitzt und als Mbiracuchi, Stammvater eines Teiles des Menschengeschlechts, nämlich der Weissen wird.[2]) Cardus 15 p. 76.

1) Brühl übersetzt: „in einem unbestimmbaren Etwas eingeschlossen“, während es im Text (Kingsborough 81 VIII, p. 241) ausdrücklich heisst: „. . . . . . estaba la luz medita alla en una grande casa . . . . . . dedonde despues saliò.“ Erst im folgenden ist von einer cosa die Rede. Mag auch vielleicht der Text verderbt sein, so würde doch die Auffassung des Chiminipagua als Haus der indianischen Idee besser entsprechen, als das abstrakte Etwas.

2) Wahrscheinlich eine spätere explanatorische Ausgestaltung der Sage, um die Herkunft der aus den Inundationsgebieten am oberen Paraguay eindringenden Weissen zu erklären.

Sonst wird meist die Entstehung des Meeres und der Flüsse mit der Flutsage verquickt. Typisch dafür ist die Tainomythe von dem durch Jaya in einem Krug verschlossen gehaltenen Weltmeer, das die Erde überflutet, nachdem Neugierige das Gefäss absichtlich oder zufällig zerbrochen. (Andree, 3, p. 118.)

Kataklysmen. Flut und Sinbrand.

Die meisten amerikanischen Kosmogonien, erwähnen eine ein- oder mehrmalige Zerstörung der Welt durch Wasser, Feuer oder beide Agenzien nacheinander.

Am meisten ausgebildet ist diese Vorstellung bekanntlich im mexikanischen Kulturkreise, wo vier sogenannte Sonnenzeitalter angenommen werden, in denen die Erde durch Ungeheuer, Wind, Feuerregen und Wasser vernichtet wird.

In Südamerika ist die Annahme einer zweifachen Zerstörung die gewöhnliche. Bei den Osttupi sendet Monan über die Menschen erzürnt, einen Brand, der auf Bitten des Zauberers Irin magé, durch den Regen gelöscht wird, der Flüsse und Meere entstehen lässt. Eine zweite Flut findet später statt anlässlich des Streits der Brüderheroen, wobei Tamenduare (oder Tamendonare) von seinem Bruder Arikuté angegriffen, durch einen Fusstritt Wasserflut aus dem Boden hervorquellen lässt, vor der sich beide Brüder mit ihren Familien auf Bäume retten müssen, um dann die Erde wieder zu bevölkern. (Dénis **18**, p. 90, von Andree übersehen.)

Bei den Arowaken Guayanas erregt Aimon Kondi ebenfalls zunächst einen Sinbrand, vor dem die Überlebenden in Erdlöchern Zuflucht suchen. Ihm folgt später die Flut, aus der Marerewana mit den Seinen sich in einem Kanu rettet. (Brett **12**, p. 10.)

Ausschliessliche Sinbrandsagen finden sich bei Yurakaré (Andree **3**, p. 123, Z. f. E. IX. 1877). Ipurina (Ehrenreich **23**, p. 71), Mocovi (Guevara **27**, p. 34), bei diesen beiden letztgenannten durch das Herabfallen der Sonne verursacht.

Einfache Flutsagen sind bekannt:

Von den Inselkaraiben, den Tamanaco (Humboldt **28** I, p. 240), den Warrau (Brett **12**, p. 63), den Makusi (Schomburgk Reisen II, p. 319), den Karaya (Ehrenreich **23**, p. 40), den Akawoio (Brett **11**, p. 378), aus Peru von den Cañari und Huarochiri Markham **37**, p. 8, 132.

Bei den Akawoio steht sie in einem eigentümlichen Zusammenhange mit der Sage von dem die Kulturpflanzen tragenden Weltbaum, aus dessen Stumpf das Wasser hervorquillt, nachdem der neugierige Affe den Deckel des Lochs geöffnet. Die einzige Gesnation, von der bisher eine Art Flutsage bekannt ist, sind die Kaingang (Kamé). Vgl. Lucien Adam **1**, p. 318 ff. Zu ihr gehört auch gleichsam als Episode die Sage der Aré die uns Borba **11**, p. 62 mitteilt.

Die enge Verwandschaft der Sinbrand- und Flutmythe erhellt schon daraus, dass in beiden Fällen ähnliche Mittel angewendet werden, um das

Ende des Ereignisses festzustellen. Fallenlassen von Früchten oder Kernen auf den Boden deutet den Karaiben und Arowaken das Ablaufen des Wassers an, während die dem Brande entgangenen Ipurina daraus das Wiedervorhandensein des Wassers schliessen. Bei den Yurakaré geschieht die Prüfung mittels einer aus der Höhle herausgestreckten Rute.

Das Aussenden von Tieren wird in den Flutsagen zwar erwähnt, aber in anderem Sinne als in den altweltlichen Mythen. Bei den Makusi ist die Aussendung der Ratte, um Land zu suchen ein der biblischen Sage entlehntes Moment, wie schon Andree richtig erkannt hat. Bei den Karaya schickt der Urheber der Flut, der feindliche Dämon Anatiwä Fische aus, um die auf den Berg am Tapirapé Geflüchteten herabzureissen.

Im übrigen schaffen die Tiere das Land. Bei den Kaingang holt das Wasserhuhn (Saracura) Erde herbei, um das für die Geretteten verfügbare Terrain auf dem Berge zu vergrössern.

Bei den Aré gesellt sich dazu noch ein Ibis, dessen langgekrümmter Schnabel so viel fassen kann, dass Berge sich daraus bilden lassen (**11**, p. 62). Nur in diesem Falle wird die Flut durch Regen hervorgebracht. Sonst sind als Ursachen angegeben: Springfluten des Meeres, Anschwellungen von Flüssen oder plötzliches Hervorbrechen von Quellen aus der Erde und aus Baumlöchern oder das Zerschlagen von Gefässen und Kalebassen. Es erklärt sich dies zum Teil daraus, dass in den Ebenen am mittleren und unteren Lauf der Ströme, das Austreten der letzteren durch Regengüsse in den weit entfernten Quellgebieten bedingt ist, dagegen unabhängig ist von den örtlichen Niederschlägen. Einzelne aus der Ebene aufragende Berge werden daher gern als Zufluchtsstätten genannt (b. Tamanaken, Karaya, Kaingang).

Zur Sinbrandmythe wiederum müssen besonders heftige, ausgedehnte Kampbrände Veranlassung gegeben haben. Ihr Vorkommen gerade bei den Urwald bewohnenden Ipurina ist ein interessantes Zeugnis der ethnologischen Verwandtschaft dieses Volkes mit den Arowaken Guayanas.

Einen ganz anderen Charakter tragen, wie Andree schon hervorhebt (**3**, p. 113 bis 115), die Sagen des Kordillerengebietes, die entschieden auf Erdbebenfluten und Seendurchbrüche zurückzuführen sind (Chibcha, Peruaner und Araukaner).

Was die Ursache der Kataklysmen anbelangt, so wird entweder gar keine genannt oder Verfehlungen der Menschen dem Kulturheros gegenüber angeführt. Auf christlicher Beeinflussung braucht dieses Moment aber nicht zu beruhen, da auf primitiver Stufe, wo Mythen durch die Ältesten des Stammes, Schamanen oder Geheimbünde, festgelegt und überliefert werden, gern absichtlich nach Gründen für solche Ereignisse gesucht wird. Diese findet man dann in Verstössen gegen die gesellschaftliche Moral, Vernachlässigung von Sitte und Tradition, Tabuvorschriften, Couvade u. dgl.[1]).

---

1) Bei manchen Stämmen ist ausdrücklich der Glaube belegt, dass die Nichtbefolgung der Couvade (des Männerkindbetts) schlimme Folgen im Jenseits nach sich zieht. Bei den Paressi fressen gewisse Dämonen den Schuldigen (von den Steinen **48**, p. 440).



Himmel und Erde. Entstehung der Lebewesen.

Eine besondere Schöpfung des Himmels wird nur bei den Mundruku erwähnt, wo Rairu ihn aus einem flachen Steine bildet, den er seinem Genossen aufs Haupt legt. (Barb. Rodr. **4,** p. 246).

Sonst ist der Himmel einfach als eine Art Oberwelt gedacht, Sitz der Ahnen und Kulturheroen, wo sich die ersten Schöpfungsakte vor Erscheinen des gegenwärtigen Menschengeschlechts abspielen (Im Thurn **30** p. 360).

Die Erde wird nachträglich zufällig entdeckt durch ein Loch, das meist im Zenit angenommen wird. Bei den Warrau schiesst der Jäger Okoronoté einen Hirsch, der durch das Loch auf die Erde fällt, worauf jener an einem Sipo (Luftwurzel) herabklettert (Im Thurn **30** p. 377).

Die Makusi steigen ebenso herunter, um die Erde zu reinigen.

Auch die Kayapo geben an, an einem Sipo herabgeklettert zu sein, wie Tezcatlipoca der Mexikaner an einem Spinnenfaden.

Die einfachste Vorstellung ist die der Bakairi, nach der Himmel und Erde, ursprünglich in entgegengesetztem Sinne gelagert, sich berührten und eine direkte Komunikation gestatteten, bis sie endlich, auseinander weichend, ihren Platz wechselten (von d. Steinen **48** p. 376).

Ein plötzliches Vertauschtwerden von Himmel und Erde kennt übrigens auch die Tupimythe (Dénis **18** p. 89).

An Stelle des Himmelslandes tritt in anderen Sagenkreisen das Reich der Unterwelt als Ursprungsland der organischen Lebewesen und Ursitz der Ahnen hervor. Auch hier ist es ein zufällig entdecktes oder absichtlich durch ein Tier gegrabenes Loch, das zur Erdoberfläche leitet. Bei den Karaya hört Kaboi, der Ahnherr in der Unterwelt den Schrei der Seriema und lässt seine Leute dem Rufe folgen (Ehrenreich **23** p. 39). Bei den Mundruku wird Rairu durch ein Gürteltier mit in die Tiefe gezogen, aus der nun Stämme der Menschen hervorkommen.

Bei den Lengua machten Käfer (Scarabäen) das Loch für das erste Menschenpaar. (Seymour Hawtrey, Journ. of Anth. Soc. of Gr. Br. 1903 p. 280).

Dieses Aufsteigen aus einer anderen Welt durch ein Loch ist ein in nordamerikanischen Mythen sehr gewöhnlicher Zug, besonders ausgebildet bei den Stämmen von Arizona und Neu-Mexico, den Navaho, Moki, Zuñi und anderen Pueblo-Stämmen.

Das interessanteste Moment ist dabei die überall wiederkehrende Vorstellung, dass die Öffnung plötzlich verschlossen worden sei oder sich verstopft habe, weil eine Person mit zu grossem Körperumfang oder auch wohl eine schwangere Frau darin stecken blieb. Als Beispiele seien erwähnt die Mythen der Warrau (Im Thurn **30** p. 377), der Karaya (Ehrenreich **23** p. 39), in Nordamerika die der Mandans und Apaches.

Wenn bei den Yurakaré das Loch geschlossen wird, „als einer herauskommt, der Herr sein will“ (Müller **39** p. 296), so liegt dabei wohl eine sekundäre Umdeutung der ursprünglichen Vorstellung vor.

Der Zug des Steckenbleibens einer Person fehlt dagegen überall da, wo ein Hervorgehen der Menschheit aus Erdhöhlen angenommen

wird, eine ebenfalls weitverbreitete Mythe. Sie ist bei den Andenvölkern besonders bedeutsam in der peruanische Sage von den vier Ayarbrüdern, die der Höhle von Paucaritambo entstiegen. Bei den Taino gehen nicht nur das Menschengeschlecht, sondern auch Sonne und Mond aus Höhlen hervor. Bei den stammverwandten Paressi begegnen wir einer interessanten anthropomorphischen Umformung dieser Sage, dass nämlich ein steinernes Weib, Maisö, alle Dinge, Lebewesen, Flüsse usw. aus ihrer Vagina hervorgehen lässt. Sogar die von den Weissen eingeführten Haustiere und Eisenwerkzeuge werden von dieser „Urmutter“ geboren, während die Patagonier auch diese wieder aus einer Höhle herleiten, (Müller **39**, p. 268), ein Prozess, der noch heute fortdauern soll.

Die Entstehung des Menschengeschlechts aus Eiern ist ein der peruanischen Mythologie eigentümlicher Zug, der weit mehr asiatischen als amerikanischen Vorstellungen entspricht (S. 93). Wichama, der Halbbruder des Pachakamak erhält, um die Erde wieder zu bevölkern, von seinem Vater, dem Sonnengott, drei Eier aus Gold, Silber und Kupfer, aus denen die Häuptlinge, deren Frauen und das gewöhnliche Volk hervorgehen (Tschudi **55**, p. 124, n. Calancha).

Wo Menschen und Tiere aus der Erde hervorgehen, wird über das Wie? ihrer Entstehung nicht weiter nachgedacht. Auf Erden wie im Himmelslande werden sie oft ebenfalls als schon vorhanden angenommen oder von den Kulturheroen geschaffen und zwar entweder direkt oder aus Mittelformen oder drittens durch Verwandlung.

Häufig werden, wie auch im zentralamerikanischen Kulturkreise, Tiere als verwandelte Menschen angesehen, die beim Sinbrande oder der Flut dieses Schicksal ereilte. Bei den Yurakaré und Kaingang werden wie in Mexico die auf Bäume sich Rettenden zu Affen; bei den Mocovi die vor dem Feuer im Wasser Schutz Suchenden zu Fischen, Fröschen und Capivarys, die von der Sinflut ereilten zu Fischen (bei Tupi, Warrau u. a.).

Sehr gewöhnlich verwandelt der Kulturheros Menschen in schädliche Tiere. Die Flutsage der Kaingang macht hierbei einen merkwürdigen Unterschied.

Von den drei Hauptstämmen des Volks retten sich sich nämlich nur die Kaingang im engeren Sinne und ausserdem die allophylen Kuruton oder Aré auf den Berg Krinjijinbé, wo aber aus Raummangel einige in den Bäumen Zuflucht nehmen müssen. Diese letzteren werden in Affen verwandelt, während jene Menschen bleiben.

Von den übrigen Stämmen, den Kamé und Kadjurukré, heisst es, dass sie ertranken. Ihre Seelen aber sammelten sich im Innern des Berges, aus dem sie später aufs neue inkorporiert hervorgingen, um sich mit ihren Stammesgenossen zu vereinigen (L. Adam, **1**, p. 320).

Der explanatorische Charakter dieser Sage ist klar genug. Wahrscheinlich sollen Klassen- oder Clanunterschiede dadurch mythisch begründet werden.

Sehr gewöhnlich verwandelt der Kulturheros Menschen in schädliche Tiere, Jaguare, Schlangen, Kröten u. dgl. Für die weltweit verbreitete, besonders häufig in Nordamerika und Polynesien sich findende Vorstellung,

dass Moskitos und schädliche Insekten aus der Asche eines verbrannten Ungeheuers oder Menschenfressers entstehen, enthält die Yuruparimythe ein interessantes Beispiel in der Episode des Ualri, der die ihn beleidigenden Knaben verschlingt und von den Leuten verbrannt, aus seiner Asche solche Plagegeister hervorbringt[1]) (S. 79).

Für die Entstehung von Menschen aus Pflanzen finden sich nur spärliche Belege, z. B. bei den Saliva, wo sie aus Baumfrüchten hervorspriessen und den Yurakaré, wo aus dem Ulebaum der Vater Tiris geschaffen wird (Orbigny. Barb. Rodr. **4**, p. 252).

Auch die bekannte Tamanakensage, die nach dem Deukaliontypus Menschen aus Mauritiafrüchten entstehen lässt, welche die der grossen Flut entronnenen hinter sich werfen, gehört in diesen Zusammenhang (Humboldt 28 I, p. 240).

Sonne — Mond.

Als blosse kosmische Objekte spielen Mond und Sonne zwar nur eine nebensächliche, aber für die indianische Auffassungsweise immerhin recht bezeichnende Rolle.

Auch ihre Erschaffung wird nicht besonders ausgeführt, sie werden gleichsam als selbstverständlich vorhanden angenommen. Worauf es ankommt, ist nur die Regulierung ihres Dienstes als Tag- und Nachtgestirn, und das ist natürlich die Aufgabe der Kulturheroen.

Typisch hierfür ist die Bakairisage, die die beiden Gestirne von Vögeln (Geiern) regellos umhertragen lässt, bis endlich die Zwillingsheroen Keri und Kame durch List sich ihrer bemächtigen und sie in eine bestimmte Bahn bannen. Nachts wird die Sonne in einem Topf verborgen gehalten (von den Steinen 48, p. 375).

Der auffallende Umstand, dass hier sowohl, wie in der verwandten Paressimythe beide Körper als Federbälle[2]) oder aus Federn bestehend, gedacht sind, ohne dass die Vorstellung Feuer damit verbunden ist, deutet auf eine sekundäre Umgestaltung der Sage hin. In anderen Sagen älterer Zeit fehlt der Begriff des Feurigen keineswegs. So trägt in der Osttupimythe einer der Sonnenheroen, der Sohn des Maire Poxi, ein feuriges Federdiadem, das wie ein „Nessushemd" einen Vorwitzigen, der es aufsetzen will, verbrennt.

Bei den Ipurina ist die Sonne ein Kessel mit kochendem Wasser, der, herabstürzend, einst die Erde verbrannte.

---

1) Von Samoa sei erwähnt die Sage von Laupanini und Laupauana (Krämer, Samoainseln I p. 143), bei den Golden am Amur die Sage vom Dämon Busjeu (Gl. Bd. 71 p. 93), aus Nordamerika die zahlreichen an die Dämonen des Hamatsa-Geheimbundes anknüpfenden Sagen (Boas **8**, p. 224, 241, 253).

2) Nach aztekischem Volksglauben waren Sonne und Mond Bälle, mit denen die Götter spielen (Brinton, **13**, p. 11). Eine primitivere Anschauung der gleichen Art ist die der Australier, dass beide Bälle von Leuten im Osten aufgeworfen und von solchen im Westen aufgefangen werden.



In anderen arowakischen Sprachen hängen die Namen für Sonne, Brennholz und Feuer etymologisch aufs engste zusammen (von den Steinen **47**, p. 306).

Sonne. Unserer Anschauungsweise näher liegend ist die Auffassung der sichtbaren Sonne als eines glänzenden, vom Heros getragenen Objektes. So ist sie bei den Puebloindianern Nordamerikas ein blanker Schild, den der Sonnengott abends in seinem Hause aufhängt. Bei den Nordweststämmen der pazifischen Küste trägt der Mink auf seiner Phaëtonfahrt einen glänzenden Nasenschmuck aus Türkis. Dem entsprechen in Südamerika der goldene Schild des Wirakocha und der glänzende, magische Kraft verleihende Talisman, den am Rio Negro der Sonnendämon Izi als Yurupari in der Nase trägt.

Der anthropomorphen Auffassung der kosmischen Sonne als eines menschenähnlich handelnden Wesens begegnen wir in Südamerika verhältnismässig selten, wie etwa in dem arowakischen Märchen vom Fischfang der Sonne oder der Karayalegende, in der der Sonne ein Bein abgeschnitten wird.

Als übermenschliche, wenn man will göttliche Potenz im Himmel erscheint sie nur in Verbindung mit den Kulturheroensagen, sofern sie selbst der Heros ist oder ihn bzw. die Heroen erzeugt. Gewöhnlich tritt sie aber ganz hinter der Gestalt des Kulturheros zurück, der in der Stammessage höchstens noch genealogisch mit ihr verbunden gedacht oder als Besitzer des Sonnenballs nur in ganz äusserlicher Beziehung zu ihr steht, etwa noch durch seinen Namen auf sie hindeutet.

Dass in der esoterischen Mythe der Geheimbünde die enge Beziehung des Heros zur Sonne möglichst aufrecht erhalten wird, beweist das einzige Beispiel, das uns die Yuruparilegende der Uaupéstämme liefert. Gleiches lässt die älteste aller überlieferten Mythen, die der Osttupi erkennen. Hier ist Caroubsoug (vielleicht Karaiba-ussu „der grosse Zauberer") im Himmel wohnend, der Vater des Heros Maire Poxi, von dem wiederum Maire Ata und dessen Zwillingssöhne stammen. Er ist also wahrscheinlich identisch mit dem als ersten grossen Zauberer genannten Maire Monan. Doch wird von Thevet an einer anderen Stelle auch der Mond als oberstes aller Gestirne genannt, eine Auffassung, von der auch Spuren bei den Arowaken vorkommen (S. 52).

Mond. Der Mond wird als Einzelwesen selten erwähnt; anthropomorph oder personifiziert erscheint er in den kosmogonischen Sagen in Verbindung mit der Sonne als deren Gatte, Gattin, Bruder usw. oder er wird als leuchtendes Gestirn beiläufig genannt (Taino, Yurakaré). Häufiger erscheint er in der Heroenmythe in zwar verhüllter, aber doch deutlich erkennbarer Gestalt.

Die interessanteste Mondsage, in der er fast den Charakter eines Kulturheros annimmt, ist die Mythe der Warrau von Aboré und Wowte, die zugleich den Gegensatz zwischen Vollmond und Neumond veranschaulicht (Brett, **12**, p. 76).

Aboré ist der Adoptivsohn der froschgestaltigen Wowte, also eines

Mondwesens, analog der Froschfigur[1]), die die Nordamerikaner aus den Mondflecken heraussehen. Durch Zaubermittel lässt die Alte ihn so schnell wachsen, dass seine rechte Mutter ihn nicht wiedererkennt. Um sich der Sklavendienste, die die Alte ihm auferlegt, zu entziehen, sperrt er sie durch List in einen hohlen Baum und erbaut ein Schiff, mit dem er ins Land der rechten entflieht, um von dort bis auf den heutigen Tag seine Landsleute mit Importartikeln zu versorgen.

Wowte nimmt später wieder Froschgestalt an, d. h. erscheint wieder als Vollmondscheibe. Der schnell wachsende und auf dem Himmelsozean zu Schiff (Sichel des Neumonds) dahinsegelnde Aboré repräsentiert dagegen die Reihe der Phasengestalten.

Die von mir bei den Ipurina am Purus notierte Legende, dass der Mond ein Knabe sei, der von seiner Grossmutter zu immer grösserem Leibesumfang aufgefüttert wird (**23**, p. 72) hängt inhaltlich vielleicht mit der Warrausage zusammen.

Sonst liegen bezüglich der Mondphasen nur die folkloristischen Deutungen der Bakairi- und Paressilegenden vor, wonach die Scheibe der Reihe nach von gewissen Tieren verdeckt wird. Bei jenen sind es Eidechse, kleines und Riesengürteltier, bei diesen Spinne und vier verschiedene Gürteltierarten (von den Steinen, **48**, p. 358, 436).

Finsternisse werden wie überall durch Verschlungen- oder Bedrohtwerden des Gestirns seitens feindlicher Ungeheuer oder durch einfache Zauberei erklärt.

Ein Schamane bedeckt in Vogelgestalt, den Mond, mit seinen Flügeln (bei den Bakairi, von den Steinen, **48**, p. 358). Im übrigen sei auf die bekannten Zusammenstellungen bei Tylor (**56** I, p. 324) hingewiesen.

In ihrem gegenseitigen Verhältnis werden Sonne und Mond als Ehe- oder Geschwisterpaar gedacht. Die erstere Konzeption ist bekanntlich bei den andinen Kulturvölkern die herrschende. Bei den Chibcha verwandelt Bochika seine Frau Chia in den Mond (Humboldt **28** II, p. 376). In Peru sind die Geschwister Manko Kapak und Mama Oello gleichzeitig Ehegatten, um damit auch die Geschwisterehe der Inkaherrscher zu rechtfertigen. Bei den Mocovi haben wir ebenso wie bei den Inselkaraiben den sonst seltenen Fall, dass der Mond als der Mann, die Sonne als Weib gedacht ist.

Als feindliches Ehepaar betrachten die Ona beide Gestirne und erklären aus deren Zwist die Mondflecke. Die Frau verrät eines der Geheimnisse gewisser Riten, wofür der Mann sie ins Gesicht schlägt. Sie springt von einer Klippe in die Luft hinaus, und der Mann ihr nach. Seitdem verfolgt er sie unablässig, also ein Motiv, das wie auch in Nordamerika und anderwärts aus der einfachen Naturanschauung heraus abgeleitet ist.

Die Vorstellung, dass Sonne und Mond sich wegen eines Incests verfolgen und jene dem letzteren dabei das Gesicht zerkrazt, findet sich

1) Wie Wowte stiehlt auch das Krötenweib (*Toad woman*) der Nordamerikaner (Algonkins) Kinder. Schoolcraft, **42**, p. 218.

bei den Guarayo (n. Cardus) ganz in derselben Weise wie bei den Eskimos (Boas 9, p. 173).

Eine interessante Legende dieser Art, die in gewisser Weise an die Amor- und Psyche-Mythe erinnert, teilt Barboza Rodriguez vom Rio Jamundá mit. Eine Schwester entbrennt in Liebe zu ihrem Bruder und besucht ihn unerkannt allnächtlich. Dieser misstrauisch geworden, befleckt ihr unbemerkt das Gesicht. Als am Morgen das Mädchen ihr Spiegelbild im Wasser sieht, eilt sie vor Scham erkannt zu sein, ins Haus zurück holt den Bogen und schiesst Pfeile zum Himmel, an denen sie wie an einer Kette hinaufklettert *(Pfeilkettenmotiv!)* und droben zum Monde wird.

Ihr Bruder verwandelt sich vor Gram in einen Mutum (Hokkohuhn) Allmonatlich erscheint die Schwester, um ihr Antlitz in einer Lagune am Flusse zu spiegeln (5, p. 32). Hier ist also der des Morgens die Sonne begrüssende Vogel *Crax alector* zum Repräsentanten der Sonne geworden.

Bei weitem die merkwürdigste Mythe, die das Verhältnis von Sonne und Mond im Sinne des Orpheusmotivs behandelt, ist bei den Yurakaré zu finden (Barboza 4, p. 252 ff. Orbigny 40, p. 210).

Hier gibt die Sonne dem aus dem Sinbrande geretteten ersten Menschen eine Frau, mit der er ausser Söhnen eine Tochter erzeugt. Für diese wird aus einem Baumê Ule ein Mann erschaffen, der auf der Jagd von einem Jaguar[1]) zerrissen wird.

Die Frau, die Sonnentochter, sucht die Stücke zusammen bis auf eines das im Gesicht fehlt. Dieses Defektes schämt sich der Mann. Er folgt ihr nach Haus nur unter der Bedingung dass sie sich nicht nach ihm umsieht. Da die Frau dies dennoch tut, so verschwindet er. Daran schliesst sich dann die Sage von Tiris Geburt (S. 48).

Hier folgt also wie in der Sage von Orpheus und Eurydike der zunehmende Mond der Sonne. Über die Bedeutung des Motivs der Zerstückelung in den Mondmythen sei auf Sieckes Ausführungen verwiesen (44, p. 158 ff).

Hiernach würde in der südamerikanischen Mythe nicht nur die Gestalt des dem Ulebaum Entsprossenen ein Mondwesen sein, sondern auch die zerstückelten Kinder, aus deren Körperteilen die Kulturpflanzen entstehen (bei den Peruanern und Paressi) sowie die Heroen, die bei ihren Abenteuern zerissen und wieder zusammengefügt werden.

Sterne und Sternbilder.

Die zahlreichen Sternmythen, deren allgemeiner Charakter bekanntlich überall auf der Welt ziemlich gleichartig ist, knüpfen weniger an Einzelsterne als an Sternbilder an.

Wo der Himmel Schauplatz der ersten Schöpfung und das Ahnenland ist, zu dem die Geister der Vorfahren als Gestirne zurückkehren, sind

1) Auch hierin liegt eine interessante Spezialanalogie zur griechischen Sage. Nach Siecke (44, p. 35) ist die Schlange, durch die Eurydike getötet wird, die schmale Mondsichel während die Yurakarémythe ausdrücklich den gefleckten Jaguar in enge Beziehung zum Mond setzt (S. 38).



die Sternbilder gleichsam die Illustration der kosmogonischen Sage, die Abbilder von Objekten, Tieren, Persönlichkeiten, die darin hervortreten.

Andere Konstellationen sind nach rein zufällig apperzipierten Ähnlichkeiten als Objekte und Personen aufgefasst und die Sage ist explanatorisch hinzugedichtet. Nach ihren natürlichen Eigenschaften und Merkmalen werden die vorgestellten Dinge miteinander in Beziehungen gebracht und diese zu einer Erzählung ausgesponnen, indem eine Vorstellung immer die andere auslöst. Die poetische Phantasie hat dabei freiesten Spielraum. Ist der supponierte Schauplatz der Handlung die Erde, so werden die handelnden Wesen eben einfach unter die Sterne versetzt, nach vollkommener Analogie der antiken Mythe.

Die Auffassung und Deutung solcher Bilder ist natürlich bei den einzelnen Stämmen sehr verschieden, andererseits aber auch eine gleichartige da, wo die charakterisierte Form und Abgrenzung der Konstellation auch unabhängigen Beobachtern dieselben oder verwandte Ideen gleichsam suggerieren muss. Als Sternbilder dieser Art fasst Andree (2, p. 104) auf: Orion, Kreuz, Plejaden, Grosser Bär, denen sich dann die glänzenden, leuchtenden Wolken vergleichbaren Erscheinungen der Milchstrasse und der Magellanswolken anschliessen.

Universell ist die Auffassung der Plejaden als Haufen von Körnern, Schwarm kleiner Tiere, besonders Vögel, Bienen, Zicklein, Schar spielender Menschen (Kinder und Frauen). Den zahlreichen Beispielen aus aller Welt, die Andree (Gl. 64, p. 362ff.) zusammenstellt, setzt Steinen (Gl. 65, p. 243 ff.) noch eine Anzahl südamerikanischer Parallelen entgegen: Mehlkörner bei den Bakairi, Zwergpapageien bei Moxo (auch Karaya) Bienenschwarm bei Tupi usw. Die in Nordamerika sehr verbreitete Mythe, die die Plejaden als spielende Kinder beim Tanz zum Himmel entrückt werden lässt, findet im Süden nur bei den Makusi ihre Parallele (Barb. Rodr. 5, p. 225).

Das südliche Kreuz wird sehr verschieden gedeutet. Seine Auffassung als Straussenfährte scheint auf Südamerika beschränkt zu sein, ist hier aber ziemlich verbreitet, z. B. bei Bororo, Karaya und Patagoniern, also Bewohnern des eigentlichen Steppengebietes.

In Anbetracht des Umstandes, dass die vier auffälligen Sterne des Kreuzes in der Milchstrasse liegen, dürfte der vieräugige Jaguar, der in der Yurakarémythe allein der Rache des Helden Tiri entgeht (Barb. 4, p. 253) und den Mond anrufend zum Himmel versezt wird, mit dem Kreuz zu identifizieren sein, der Baum, den er besteigt, ist dann natürlich die baumartig sich verzweigende Milchstrasse selbst.

Die Milchstrasse, als die auffälligste Erscheinung des dunklen Nachthimmels, findet zwar universelle Beachtung, hat aber zu den verschiedensten Deutungen geführt, von denen eine so gut passt wie die andere.

Der Vorstellung von etwas Verspritztem und Verstreutem (Andree 2, p. 109), die bei den Griechen und Vorderasiaten zugrunde liegt, begegnen wir auch in Südamerika. Die griechischen Mythe von der verspritzten Milch der Hera findet ihr Gegenstück in der Yuruparimythe, nach der das Sperma eines Zauberers, der die im See badenden Frauen — darunter

die spätere Mutter des Yurupari — befruchtet, jetzt in der Milchstrasse sichtbar sein soll (S. 47).

Als ausgestreute Asche oder Aschenweg finden wir die Milchstrasse, nach Analogie der Vorstellung der Buschmänner und anderer Afrikaner, bei den Bororo, Karaya.

Dem mit Asche bestreuten Wege der Karaya, dem Guanacowege der Patagonier, entspricht der Götterweg der Römer, der Vogelweg der Esthen, die Jakobsstrasse der mittelalterlichen Kirche u. dgl. (Andree 2, p. 110).

Als Seelenweg ins Jenseits scheint die Milchstrasse, wie in Nordamerika allgemein, bei einigen bolivianischen Nationen betrachtet zu werden.

Als Strom oder Meer ist sie in Südamerika nicht sicher belegt (Andree 2, p. 110).

Dagegen scheint, wie oben erwähnt, ihre eigentümliche Verästelung die Vorstellung als Baum ausgelöst zu haben, die in dem Weltenbaum der Akawoio, der alle Früchte, Nutzpflanzen trug, aus dessen Ästen und Splittern nach der Arowakischen Sage, die organischen Wesen entstanden, ihren Ausdruck findet.

Bei den Zentralkaraiben der Bakairi ist sie der hohle, als Trommel dienende Baumstamm, dessen Wurzeln nach Süden auseinanderlaufen. In seiner Nähe vollzogen sich die ersten Taten der beiden mythischen Zwillinge Keri und Kame, hier sind noch heute alle die Tiere, die in der kosmogonischen Mythe dieses Stammes hervortreten, leibhaftig zu sehen. Im Kohlensack auch das Loch, das beide Brüder gruben, in den Magellanswolken die von ihnen angezündeten Feuer usw. So liefert dem Bakairi die Milchstrasse nächst Sonne und Mond den Hauptstoff ihrer mythischen Tradition (Steinen 48, p. 360).

Die deutlich umschriebene, scharf charakterisierte Gestalt des Orion vergleicht der Indianer zunächst mit gewissen, ihm geläufigen Objekten rautenförmiger Gestalt oder entsprechenden Tieren. So sehen in ihm ein Maniok-Trockengestell die Bakairi, einen Käfer die Karaya, eine Schildkröte die Ipurina usw. Im Mythus tritt er erst in seiner Verbindung mit den benachbarten Sterngruppen der Plejaden und Hyaden (Aldebaran) hervor. Er erscheint dann als gewaltiger Jäger, der ein weibliches Wesen, die Plejaden verfolgt. So wie in der griechischen Sage Orion den Töchtern der Pleione, in die er sich verliebt hat nachsetzt, bis sie von Zeus in einen Taubenschwarm verwandelt werden, so verfolgt in der karaibischen Sage Guayanas, der Jäger Seriko sein ungetreues Weib Wailya, (die Plejaden) die der Tapir (Aldebarangruppe) verführt hat (Brett. 12, p. 191).

Die Plejaden als Weib in Verbindung mit Orion begegnen uns auch unter der Tupibezeichnung *Seuci*, *Ceyuce* im Amazonasgebiet, ohne dass man aber die Sage als den Tupi eigentümlich bezeichnen darf; der Name ist nur der Lingua geral entlehnt, die Persönlichkeit ist eine Sagenfigur aus dem Rio Negro-Uaupégebiet.

Die Mythe selbst bildet die Einleitung zur Sage vom Yurupari und wurde zuerst von Barboza Rodriguez (5 p. 125), später vollständiger,

aber in manchen Stücken unklarer von Stradelli mitgeteilt. Ein Mädchen des betreffenden Uaupéstammes (Tariana oder Temiana) entflieht ihrem Dorfe, um sich den dortigen Heiratsvorschriften zu entziehen und gelangt in das Haus eines Chefs vom Stamme der Yacami (*Psophia sp.*), der sie zum Weibe nimmt. Sie bringt zwei Eier zur Welt, aus denen ein Knabe und ein Mädchen hervorkommen, beide mit Sternen geschmückt. Das mit sieben Sternen versehene Mädchen ist Seuci, der Knabe Pinon ist von einer Sternenschlange umgürtet, wahrscheinlich also als gegürteter Orion aufzufassen. Die Kinder töten die Yacamis, die Vogelgestalt haben, unwissentlich und ziehen mit der Mutter in die Heimat zurück, wo ihr aussergewöhnliches Äussere aber Furcht erregt, bis der Knabe durch allerlei Wundertaten, wie Schleudern riesiger Steine, sich Anerkennung verschafft. Auch er befruchtet alle Frauen die ihm begegnen und wird so der Stammvater zahlreicher Nationen (Stradelli **49**, p. 679ff., 798ff.).

Ahnherren und Heroen.

Die Ahnen- und Heroensage bildet für die Kosmogonie das explananatorische Element. An der Aussenwelt interessiert den Naturmenschen nicht die kosmische oder irdische Körperwelt ihrem stofflichen Inhalte nach, sondern ausschliesslich ihre jeweilige Form. Er fragt weniger nach dem Schöpfer von Himmel und Erde, Mensch und Tier, als nach dem Urheber der Veränderungen, der Wesensunterschiede der Geschöpfe, der kosmischen Bewegungen, der Konfigurationen der irdischen Umwelt. Die Antwort ergibt sich für die primitive Philosophie von selbst. Der Demiurg ist der Ahnherr des eigenen Stammes oder des Menschengeschlechts, das er geschaffen, aus tierischen Zwischenwesen umgeformt hat oder der Erde entsteigen liess. So beginnt die primitive Tradition mit der Persönlichkeit eines Heros, dessen Nachkommen die Erde bevölkern. Der erste Mensch selbst ist in der Regel auch der Kulturheros. Er ist zunächst nicht immer menschenähnlich, sondern ebensooft zunächst als Tier oder antropo-theromorphes Mittelwesen gedacht. wie der spinnenartige Kamushini der Bakairi, der fledermausartige Uazale der Paressi der Tapir der Pioje, der Karakara der Guaikuru, immer aber ist er ein mit magischer Kraft begabtes Wesen, der erste und grösste der Zauberer oder Schamanen, da eben nur die Zauberei die mannigfaltigen Formen und Umgestaltungen der Erscheinungswelt zu erklären vermag.

Anstatt eines Heroen tritt auch wohl eine Reihe genealogisch zusammenhängender auf, von denen der erste freilich meist eine ganz verschwommene Konzeption darstellt, vielleicht auch nachträglich erst hinzugefügt ist um der Kausalität zuliebe die Reihe nach oben hin verlängern zu können. Charakteristisch ist dafür die Tupimythe. Sie beginnt mit Monan, dem Schöpfer, von dem nur erzählt wird, dass er von den Menschen beleidigt, einen Sinbrand verursacht habe, der auf Bitten des allein geretteten Irinmagé durch einen Regen gelöscht wird. Dieser erhält von Monan ein Weib, um durch sie die Erde zu bevölkern. Seinem

Geschlecht entstammt ein anderer Monan mit dem Beinamen Maire,[1]) der eigentliche Kulturträger, der „grosse Verwandler“, der dem Wesen die Form gibt, böse Menschen in Tiere verwandelt, Kulturpflanzen schafft, den Lauf der Gestirne zu beobachten lehrt. Wahrscheinlich sind beide Monan ein und dieselbe Person, indem der erste nur durch Missverständnis des Berichterstatters oder durch christliche Beeinflussung hinzugefügt wurde. Maire Monan wird von den Menschen wegen seiner Zauberei gefürchtet und gezwungen, sich selbst zu verbrennen. Einer seiner Nachkommen ist Maire Poxi, der in unscheinbarer Gestalt unter den Menschen weilt, bis er endlich, gleichsam verklärt, als schönster der Menschen zum Himmel fährt. Von ihm wird ein Sohn erwähnt, der versucht, ihm in den Himmel zu folgen, aber dabei in Stein verwandelt wird. Ein späterer Nachkomme ist Maire Ata, der grosse Wanderer, auch Sume genannt, der Vater des mythischen Zwillingspaares Tamenduare (Tamendonare) und Arikuté, die nach einer Flut die Stammväter der beiden Hauptgruppen des Volks der Tamoyo und Tupinamba werden (Dénis **18**, p. 86 ff.).

Auch die Paressimythe berichtet von einer ganzen Anzahl genealogisch verwandter, aber mehr nebeneinander an dem Kulturwerk beteiligter Persönlichkeiten (von den Steinen **48**, p. 436). Bei den Mundruku und Yurakaré stehen die Kulturträger einfach im Verhältnis von Vater und Sohn und leiten zur Vorstellung von den Bruderheroen über, deren führende Rolle in der amerikanischen Sagenwelt weiter unten erörtert wird.

Etwas modifiziert, aber noch deutlich erscheint die Beziehung des Kulturheroen zum Ahnen in der schönen tamanakischen Mythe von Amalivaka, der während einer grossen Flut das überlebende Volk, das sich auf Berge rettet, vor Vernichtung schützt und seine Töchter gewaltsam veranlasst, im Lande zu bleiben, damit sie die Erde aufs neue mit Tamanaken bevölkern (S. 97).

Ganz verblasst ist der Zusammenhang mit den Ahnen bei den alten Kulturvölkern Amerikas. Der Heros ist hier ganz ein übernatürliches, mit göttlichen Attributen versehenes Wesen höherer Art. Als bärtiger, in ein langes weisses Gewand gehüllter Mann gedacht, erscheint er auf geheimnisvolle Weise von Osten her, um nach Vollendung seiner Mission ebenso geheimnisvoll im Osten oder Westen wieder zu verschwinden mit dem Versprechen der Wiederkehr. Die Gestalten des Quetzalcouatl der Mexicaner, des Gukumatz und Itzamna der Maya, des Bochika und Nemterequeteba der Chibcha, des Pachakamak und Wirakocha der Peruaner sind die bekanntesten Typen (Humboldt **28** II p. 376). Auch hier fehlt nicht die Aufeinanderfolge verschiedener wesensgleicher Persönlichkeiten. Dem Wirakocha geht ein Tizi-Wirakocha voraus, bei den Yunka weicht der „knochenlose Kon“ dem von Süden kommenden Pachakamak. In Huarochiri vertreibt Pariakaka den Huallallo, ein seinerseits andere Wesen vernichtet hatte (Markham **37**, p. 124).

Abgesehen von den letztgenannten tritt in den meisten Mythen der

1) Auf die dunkle noch sehr strittige Etymologie dieses Wortes kann hier nicht näher eingegangen werden.



solarer Charakter des Heros deutlich hervor. Der bärtige Mann aus dem Osten als Geber der Güter ist eben die Sonne selbst mit ihrem Strahlenkranz, den die Mythe überhaupt gern als Bart oder Haupthaar, wenn nicht gradezu — wie bei den Tupi und Guarayo — als feurige Federkrone auffasst. Den Strahlen entsprechen auch die feurigen Pfeile des nach Westen hin entschwindenden Tiri der Yurakaré. Des goldenen Schilds des Wirakocha und des glänzenden Nasenschmucks des Izi bei den Uaupé wurde bereits gedacht.

Der Zug, dass der Heros verbrannt wird, um im Feuer gen Himmel zu steigen, wie die mexikanische Sage von dem Götteropfer in Teotihuacan erzählt, kehrt auch in Südamerika wieder. Maire Monan wird von den Menschen, die ihm wegen seiner magischen Künste, durch die er so viele verwandelte, zürnen, gezwungen drei Feuer zu durchschreiten, deren letztes ihn verzehrt, worauf er in einer Feuersäule gen Himmel fährt (Denis, **18** p. 86).

Ein weiterer, fast in allen Mythologien vorkommender Zug des Sonnenheros liegt darin, dass er seine Gegner oder solche, die ihm ungehorsam sind, in Stein verwandelt. Wie auf Haiti die Sonne die unvorsichtig aus ihrer Höhle sich hinauswagenden ersten Menschen versteinert, so versteinern Pachakamak und Wirakocha ihre Gegner und Izi-Yurupari die ihm folgenden, seinen Geheimnissen nachspürenden Frauen (Stradelli **49**, p. 164). Maire Poxi oder Tupi verwandelt die ihm in den Himmel folgenden Menschen, darunter auch den eigenen Sohn, in Stein.

Überhaupt ist die Macht, andere Wesen zu verwandeln, ein hervorstechender Charakterzug aller derartigen Heroen, entsprechend ihrem Wesen als Zauberer. In Nordwestamerika werden sie gradezu als die „grossen Verwandler“ bezeichnet, ebenso wie die verschiedenen Maires der Tupi (Denis **18** p. 85). Auch Izi-Yurupari nimmt im Kampfe mit seinen Gegnern wie Proteus die verschiedenartigsten Gestalten an.

Manchmal sind freilich die Beziehungen zur Sonne dunkler und erst aus der vergleichenden Analyse abzuleiten. Wenn Kamushini, eine der ältesten Figuren der stark mit arowakischen Elementen durchsetzten Bakairimythe, in dessen Namen das Wort *kamu* „Sonne“ enthalten ist, als Spinne oder spinnenartig gedacht wird, so sei daran erinnert, dass die Spinnen wegen der Gestalt ihres Gewebes oder wegen ihrer oft scheinbar frei in der Luft schwebenden Fäden, an denen sie nach Auffassung der Indianer zum Himmel gehen (von den Steinen **48**, p. 375), vielfach zu der Sonne oder überhaupt himmlischen Wesen in Beziehung gebracht werden, so erscheint namentlich im südwestlichen Nordamerika bei den Pueblostämmen die Spinnenfrau (*Spider woman*) als Mutter oder Gefährtin des Sonnengottes. Die Irokesen sehen im Monde eine Spinnerin.

In anderen Fällen trägt der Kulturheros, besonders in seiner Eigenschaft als Spender der Kulturpflanzen, selbst einen unverkennbar lunaren Charakter.

Sowohl Sonne wie Mond sind Potenzen, die das Wachstum der Pflanzen und der organischen Welt überhaupt beherrschen. Die Sonne,

als Erzeuger und Träger des Lebens, der Mond durch die geheimnisvollen, in seinen Phasen sich manifestierenden Vorgänge des eigenen Wachstums und durch seine nicht minder auffallenden mysteriösen Beziehungen zur Geschlechtsfunktion des Weibes, endlich als supponierter Erzeuger des Nachttaus und damit jeglicher atmosphärischen Feuchtigkeit. Diese Ideen, aus unmittelbarer Naturanschauung hervorgegangen und auf naheliegende Assoziationen gegründet, kommen in den Mythen aller Völker zum Ausdruck, sind also den allgemein menschlichen Elementargedanken beizuzählen.

Demgemäss erscheint auch der Mond als Geber der nutzbaren Gewächse und damit als ein Kulturheros im engeren Sinne. Dass die Kulturpflanzen aus Wesen entstehen oder von solchen gebracht werden, die Kinder der Sonne sind, ist ein ganz gewöhnlicher Zug der amerikanischen Mythe. Die Mondnatur dieser Wesen ergibt sich daraus, dass sie meist ungemein schnell heranwachsen, dass sie getötet und zerstückt werden (Paressi, Yurakaré, Peruaner), wobei die Pflanzen aus den einzelnen Körperteilen entstehen, in der peruanischen Pachakamak-Sage sogar ein neuer Heros aus der Nachgeburt des getöteten Sonnensohns hervorgeht (S. 46, 56).

Überhaupt werden, wo Sonne und Mond im Verhältnis von Vater und Sohn zueinander stehend gedacht sind, sich solare und lunare Züge in der Gestalt des Kulturheros vielfach berühren.

Wie der oben erwähnte Aboré der Warrau ist auch Abaangui, der Stammvater der Guarayo, eine deutlich ausgeprägte Mondgestalt.

Er ist sogar der Natur unmittelbar abgesehen und eine treffliche Illustration zu den Sieckeschen Prinzipien der Mythendeutung. Von ihm heisst es, er habe, um menschliches Aussehen zu gewinnen, nacheinander die verschiedensten Formen angenommen, sie aber alle wieder zerstört, bis er endlich die rechte gefunden. Nur eine richtige Nase konnte er nicht erzielen. Diese blieb platt und unförmig, weshalb man ihm den Namen „*hombre de nariz caida*“ beigelegt. Das Mondgesicht im ersten und letzten Viertel, mit seiner scheinbar ab- oder eingefallenen Nase, lässt sich kaum treffender charakterisieren. Was weiter von ihm erzählt wird, wie er Kulturpflanzen schafft und aus ihnen, analog dem indischen Soma, die erste Chicha bereitet, wie er trunken hinfallend seinen Federschmuck verliert, seine Frau mit der Keule (Sichel) schlägt und die Fliehende verfolgt, bis sie sich im Walde verbirgt und wie er endlich im Westen verschwindet, Herrscher des Totenreichs wird, das alles sind Züge, die fast universell verbreitet, an seiner Mondnatur keinen Zweifel lassen.

Weit unklarer ist die Gestalt seines Bruders Zaguaguayu, von dem die Indianer selbst nicht viel mehr wissen, als dass er der erste Urvater aller Dinge ist. Sein Name, der „gelbe Federkrone“ bedeuten soll, wäre mit einem Sonnenwesen vereinbar, ebenso wie sein Zug nach Osten an das Ende der Welt, der ja auch im Sinne eines unterirdischen Sonnenrücklaufs von anderen Heroen wie Amalivaca, Sume oder Maire Ata, der Tupi, Menabozho, Tawa, dem Sonnengott der Hopi, berichtet wird.

Weniger verständlich ist dagegen die weitere Angabe, dass er dort an einsamem Orte zurückgezogen lebe, wo es weder Sonne noch Himmel gibt und kleine Vögel ihm das Licht machen („.... *sino ciertos avecitos que le hacen la luz.*“ Cardus **15**, p. 77).

Ich bin geneigt, hierin ein explanatorisches Element für eine einfache Naturbeobachtung zu sehen, die Tatsache nämlich, dass das Licht schon vor dem Hervorbrechen der Sonne am Osthimmel sich zeigt. Nach der Zwillingsmythe der Guarayo verwandeln sich die Söhne des Abaangui in Sonne und Mond. Es lag also nahe, den Aufenthalt des ursprünglichen Sonnengottes Zaguaguayu an einem unter dem Osthorizont verborgenen Orte zu suchen, der durch jenes vom kosmischen Sonnenball scheinbar unabhängige Licht erleuchtet wird. Die lichtaushauchenden Vögel der Chibcha-Kosmogonie gehen offenbar auf analoge Ideen zurück.

Es ist hiermit gewissermassen der erste Schritt der Überleitung vom Sonnengott zum Lichtgott geschehen.

Die nordamerikanischen Sonnenheroen und Kulturbringer stehen auch mit den Winden und den vier Kardinalpunkten in Zusammenhang (Brinton **13**, p. 46). In Südamerika begegnen wir dieser Vorstellung nur an zwei Stellen: in Peru ist der Heros der Yunka, der unsichtbare, knochenlose, mit Windeseile die Erde durchmessende und dabei Täler und Berge bildende Kon, ein Windgott, den freilich Tschudi mit dem Erdbeben identifizieren möchte (**55**, p. 179). Er ist ebenso wie sein Gegner Pachakamak ein Sonnensohn, da alle in der Luft sich abspielenden Vorgänge in letzter Linie auf die Sonne bezogen werden. Pariakaka mit seinen vier falkengestaltigen Genossen, trägt, wie oben bemerkt den gleichen Charakter mit Beziehung auf die Kardinalpunkte. Seinen Kampf mit Huallallo bezieht Tschudi (**55**, p. 120) auf ein tellurisches Ereignis, vulkanischen Ausbruch in Verbindung mit Wassergüssen. Brinton ist geneigt, auch die vier Ayar-Brüder, die aus der Höhle von Paucaritambo hervorgingen, deren hervorragendster, Manko Kapak, als Kulturheros in Tätigkeit tritt, auf die vier Winde zu deuten. Klarer sind als Windwesen charakterisiert die vier Weiber, die auf Haiti den der Höhle entstiegenen ersten Menschen übergeben werden und so glatt sind, dass nur Männer mit rauher Haut sich ihrer bemächtigen können. Ursprünglich waren sie, wie die übrigen Frauen, von der Sonne in Steine und Bäume verwandelt, erhielten aber ihre menschliche Gestalt zurück, um sich den Männern beizugesellen (Müller **39**, p. 180).

Das mythische Brüderpaar.

An Stelle des einzelnen Kulturheros, aber meist ihm selbst oder geradezu als der Sonne entsprossen gedacht, erscheint in vielen Mythenkreisen ein Heroenpaar als Träger der mythischen Handlung. Es übernimmt gewissermassen die Detailarbeit des Schöpfungswerkes, alle die speziell den Menschen interessierenden Tätigkeiten und spielt so in höher entwickelten Mythologien eine Art Mittlerrolle zwischen der Gottheit und den Menschen, denen es helfend und schützend zur Seite steht. Solche

Art sind die indischen Açvinau und die griechischen Dioskuren und ihre Verwandten bei Slawen, Germanen und Kelten.[1])

Von noch grösserer Bedeutung als im arischen Kulturkreise sind die Bruder- oder Zwillingsmythen in Polynesien und in Amerika, wo sie den Hauptinhalt der ganzen Tradition darstellen und zugleich die Weiterbildung der Naturmythe zu höheren Anschauungen dadurch anbahnen, dass sie ein dualistisches Prinzip in sie hineintragen (Stucken **50**, p. 88).

In der nordamerikanischen Mythologie ist eine ganze Reihe solcher Brüderpaare bekannt. Bei den Irokesen sind es Joskeha und Tawiskaron, bei den Algonkins Menabozho und Chokanipok, bei den Zuñi Ahaiyuta und Matsaïlema, bei den Navaho Tobadižini und Nayenezgani, bei den Maidu Kaliforniens Pemsanto und Onkoito. Auch die Stämme der Nordwestküste haben eine Anzahl solcher Helden aufzuweisen, z. B. Kanigyilak und Nemōkois der Kwakiutl, Masmasalaniχ und Noakaua der Awikenoχ (Boas **8**, p. 194, 213), die als die grossen Verwandler Himmels- oder Sonnensöhne zur Erde herabsteigen und durch ihre Taten zugleich in enge Beziehung zu den einzelnen Sippen treten.

Im mexikanischen Kulturkreise ist die entsprechende Mythe verblasst, die Bruderheroen treten hier gegen die Gestalten des Quetzalcouatl und Tezcatlipoca zurück, doch vereinigt der aztekische Nationalgott Huitzilopochtli manche ihre Züge in seiner Person. Ausgebildet erscheint dagegen die Sage wieder bei den Maya, wo zwei solcher Brüderpaare unterschieden werden, von denen das erste Hun-Hun-Ahpu und Vukub Hun-Ahpu den unterirdischen Göttern im Reiche Xibalba zum Opfer fällt, und von dem zweiten Hun-Ahpu und Xbalanque, das auf magische Weise jenen ersten das Dasein verdankt, gerächt wird (Brühl **14**, p. 447).

In Südamerika ist die Zwillingssage bei den andinen Kulturvölkern ebenfalls wenig ausgebildet oder verblasst infolge der später alle anderen Kulte absorbierenden Sonnenreligion, sie erscheint hier nur in der Lokalmythe der einzelnen der Inkaherrschaft unterworfenen Stämme, so in der Yunkasage von Pachakamak und Wichama, in der Mythe der Guamachucos von Apocatequil und Piguerao (Brühl **14**, p. 472).

Von den übrigen Völkern Südamerikas sind derartige Sagen bekannt: bei den Tupi, die Mythe von Tamendonare und Arikuté, eine ähnliche bei den Guarayo, wo die entsprechenden Heroen, die Söhne des Abuangui, aber nicht genannt sind, bei den Mundruku die Sage von Karu und Rairu, bei den Yurakaré die von Tiri und Karu.

Sehr typisch und auf ganz primitiven Anschauungen beruhend, ist die karaibisch-arowakische Mythe der Bakairi von Keri und Kame[2]) (von den Steinen **48**, p. 273).

Auch die Tamanakensage von Amalivaka und seinem Bruder Vochi

1) Ableitungen und Umformungen dieser Gestalten der kosmogonischen Mythe sind die meist gar nicht oder willkürlich benannten Helden zahlloser Märchen und volkstümlicher Geschichten, die auch in der neuen Welt nirgends fehlen, wo sich überhaupt eine Tradition erhalten hat.

2) Man beachte die Anklänge in den Namen bei den Bakairi, Mundruku und Yurakaré.

ist wohl hierher zu rechnen; ebenso wie die sonst nicht genauer bekannte der Girara am oberen Orinoko, die nach Juan Rivero ebenfalls zwei Brudergötter verehrten, von denen der eine die Welt, der andere die Menschen schafft.

Bei den Araukanern kommt ein Brüderpaar ähnlichen Charakters wenigstenz in dem Märchen von Latrapai (Lenz **35**, p. 225) vor, das inhaltlich ganz mit den entsprechenden nordwestamerikanischen übereinstimmt. Die in den Märchen der Karaya auftretenden Heldenpaare lassen keine Beziehung zu dem Brudermythus erkennen, doch ist ein solcher wahrscheinlich vorhanden und bliebe noch zu ermitteln.

Dass es sich hierbei um einen höchst bedeutungsvollen, durch ganz Amerika, trotz wechselnder Form den gleichen Grundzug tragenden Naturmythus handelt, lässt sich durch eine Analyse der einzelnen Mythenelemente leicht zeigen.

Die Persönlichkeiten sind **Zwillinge** (bei den Bakairi sowie den meisten Nordamerikanern) oder Halbbrüder, und zwar bei den Osttupi von verschiedenen Vätern und derselben Mutter gleichzeitig zur Welt gebracht. Jedenfalls scheint das Bruderverhältnis die ursprüngliche Auffassung zu sein, und es ist wohl eine spätere Umbildung oder Missverständnis, wenn bei den Mundruku Rairu nur als Genosse des Karu oder Karutau bezeichnet wird, der sich ihm freiwillig anschliesst (Gonç. Tocantins **54**, p. 86). Der Vater des Heros namens Karu Sakaebê macht sich später einen zweiten Sohn aus Holz, den er schliesslich in einen Tapir verwandelt. In Barboza Rodriguez' Fassung (**5**, p. 250) ist Rairu ebenfalls Sohn des Karu und es werden von ihm die Dinge erzählt, die sonst beiden Brüdern zukommen. Bei den Yurakaré ist Karu Sohn des Tiri und schafft sich später selbst einen Sohn aus einem abgerissenen Fussnagel. Ein Bruder des Karu wird nebenbei erwähnt, er ist als Mond in den Himmel entrückt. In der Yunkasage tötet Pachakamak gleich im Anfang den neugeborenen Halbbruder, aus dessen Nabelschnur ihr gemeinsamer Erzeuger, die Sonne, den zweiten Sohn Wichama entstehen lässt. Derartige Umformungen sind auch in der nordamerikanischen Mythe nichts Seltenes. Man vergleiche z. B. die Sage vom „Splinter foot girl“ bei den Arapaho, Dorsey **22**, Nr. 81—83, sowie Boas **8**, p. 358, Nr. 93.

Sonnensöhne. Das Brüderpaar leitet gewöhnlich seine Deszendenz von der Sonne her. Entweder ist die Sonne oder der Sonnen- und Kulturheros ihr Vater (bei Peruanern, Osttupi oder Guarayo), oder die Mutter gehört zum Geschlecht der Sonne, während der Vater, soweit er nicht ein lunares Wesen ist, unbestimmt bleibt, sich auch wohl hinter einem unbelebten Objekt verbirgt, das auf irgend eine Weise in den Körper der Mutter hinein gerät. In der Bakairimythe ist die erste auftretende Persönlichkeit Kamushini, dessen arowakischer Name auf die Sonne hindeutet, der Grossvater mütterlicherseits, der seine Töchter, darunter die spätere Mutter der beiden Brüder, aus Maisstampfern schafft. Auch bei den Yurakaré ist die Mutter die Tochter des ersten Heroen des „bösen Geistes“ Sararuma oder Aymasunhé (Barb. Rodr. **5**, p. 252), die den zum Menschen gewordenen Ule-Baum als Gatten erhält. Wo

die Mutter nicht als Sonnentochter erscheint, bleibt sie ebenfalls unbestimmt.

Empfängnis. Ein fast regelmässiger Zug ist die geheimnisvolle Art der Schwängerung. Ist die Sonne direkt der Erzeuger, wie in der Pachakamakmythe, so wird diese durch Sonnenstrahlen bewirkt, ähnlich wie in Nordamerika bei den Navaho die Göttinnen Estsanatlehi und Yolkaiestsan durch den befruchtenden Sonnenstrahl die beiden Kriegsgötter empfangen (Matthews). Meist aber wird die Konzeption durch das zufällige Verschlucken irgend eines Gegenstandes herbeigeführt, ein Zug, der in Nordmerika namentlich in den Mythen vom Feuerraub wie auch in den verwandten altweltlichen (vgl. Frobenius 25, p. 233 ff.) immer wiederkehrt. Während in den Sagen der nordpazifischen Küste das verschluckte Objekt eine Fichtennadel, bei einigen Prärieindianern Federstäbe, ähnlich dem Federball der mexikanischen Huitzilopochtlimythe ist, ist es in der Bakairisage einer der Fingerknochen, aus dem der mythische Jaguar Oka Pfeilspitzen schnitzt. Bei den Osttupi ist es ein Fisch, in der peruanischen Sage von Koniraya und Kovillaka eine mit *semen virile* bestrichene Frucht. Bei den Tucanos erfolgt die Empfängnis durch Genuss von Ypadu (Schnupfpulver aus der *Acacia niopo*) Barb. Rodr. 5, p. 103).

Das Moment der *Conceptio immaculata* kommt bekanntlich noch in anderer Form vor. Der Erzeuger nimmt eine Verkleidung an. Er naht sich in unscheinbarer Gestalt als Greis oder theromorph als Fisch badenden Frauen, die von ihm im Wasser empfangen. Eine davon wird dann Mutter des Sonnenheros. Sehr häufig findet sich diese Sage mit allerlei obszönen Einzelheiten ausgeschmückt im nordwestamerikanischen Sagenkreise. In Südamerika kehrt diese Massenschwängerung im Wasser in der Yuruparimythe wieder, wo ein alter Schamane die Frauen, die gegen seinen Befehl in einem heiligen Teiche baden, durch sein dem Wasser beigemischtes Sperma befruchtet. Eine davon, namens Seuci (Plejade), gebiert dann das Sonnenkind, das zunächst unsichtbar mit der Mutter verkehrt, bis es endlich von der Sonne mit dem glänzenden Nasenschmuck als Abzeichen ausgestattet wird. In einer von Barboza Rodriguez angeführten Variante der Tariana ist eine Wasserschlange der Erzeuger, ebenso wie der Oiara (Uauara) der Tupilegende, Couto Mag. 17, p. 2, 139.

Die Warraumythe von dem schwängernden Baumstumpf gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

Zu beachten ist im übrigen die Rolle, die der Fisch in diesen und verwandten Mythen spielt. Er befruchtet nicht nur direkt in natürlicher Weise, sondern wie bei den Tupi mittelbar, als Speise genossen, bei den Tucanos bewirkt er sogar die Entbindung, indem er die nach Niopo-Genuss gravide Jungfrau durch einen Biss verletzt. (Barb. Rodr. 5, p. 103.)

Auf die überaus interessanten Analogien in den altweltlichen, besonders dem indogermanischen Kreise angehörigen Mythen, soll hier nicht eingegangen werden. Lehrreiche Zusammenstellungen gibt Frobenius 25, p. 255 ff., doch sind seine Schlussfolgerungen viel zu weitgehend.

Tod der Mutter. Die Mutter wird noch vor der Niederkunft getötet,

und zwar durch einen Jaguar zerrissen, während die Kinder gerettet werden, Dieser Zug findet sich schon in der Tupimythe[1]), wo die Schwangere auf der Flucht von einem Jaguar (als Menschen gedacht) zum zweiten Male geschwängert und später zerrissen wird. Ihre Kinder werden von einer Jaguarmutter aufgezogen. In der Bakairimythe wird die von Kamushini für den Jaguar Oka geschaffene Nimagakaniro von ihrer Schwiegermutter Mero getötet und ihre Kinder ebenfalls von dem Jaguarmann adoptiert. Eigentümlich spielt sich die Sache bei den Yurakaré ab. Hier wird zunächst der Vater, der dem Ulebaum entsprossene Mann, von einem Jaguar zerrissen, seine Glieder von der Frau gesammelt und wieder belebt. Das Schicksal ereilt die Mutter später, indem sie, auf dem Heimwege sich verirrend in das Haus der Jaguarfamilie kommt, deren Söhne sie töten (5, p. 253). Ihr Kind Tiri wächst unter der Obhut der Jaguarmutter heran.

Der enge Zusammenhang dieser Mythen ist unverkennbar. Welchem Völkerkreise die zugrunde liegende Sage ursprünglich zukommt, wird sich wohl erst durch weitere Forschung bei den Tupi- und Arowakenstämmen Boliviens entscheiden lassen. Die Version der Yurakaré trägt entschieden einen jüngeren Charakter, schon weil hier Vater und Sohn an Stelle der Brüder treten.

Noch mehr weicht die peruanische Guamachuco-Sage ab, wo die sterbende Mutter zwei Eier gebiert, aus denen die Zwillinge Apocatequil und Pigerao hervorgehen (Brühl 14, p. 472).

In einer anderen peruanischen Sage lässt Pachakamak selbst die Mutter seines Halbbruders zerstückeln (Brühl 14, p. 464).

Rache. Die herangewachsenen Söhne rächen den Tod der Mutter, und zwar bei den Tupi, indem sie die Sippe der Mörder in Tiere verwandeln oder im Wasser umkommen lassen (Thevet 53, p. 917), bei den Bakairi durch Verbrennung der schuldigen Jaguarmutter. Bei den Yurakaré tötet Tiri die Unzen bis auf eine vieräugige, die vom Monde zum Himmel entrückt wird, daher die Unzen noch heut nächtliche Tiere sind (S. 38).

In der Pachakamaksage verwandelt Wichama die Leute, die die Ermordung der Mutter nicht verhindert hatten, in Steine.

Bei den Guamachucos endlich töten beide Brüder die Sippe der Guachemines, die ihren Vater verbrannt haben.

In Nordamerika fehlt das Rachemotiv wie auch oft die Tötung der Mutter. Die beiden Heroen treten statt dessen als Vertilger der die Welt verheerenden Ungeheuer auf, als deren Reste man die in der Erde vorgefundenen fossilen Knochen betrachtet. Wohl aber ist in der Quichésage von den Taten der Zwillinge im Reiche der Unterwelt Xibalba das Rachemotiv verwertet, indem das zweite Zwillingspaar, den Tod seiner

1) Die Tupitradition weicht insofern von dem gewöhnlichen Schema ab, als die magische Empfängnis nicht von der leiblichen Mutter der Zwillinge, der Gattin des Maire Ata, sondern von ihrer Vorgängerin, der Gattin des Maire Poxi, erzählt, also in eine frühere Generation verlegt wird. Ein wesentlicher Unterschied ist natürlich nicht darin zu finden.

Vorläufer rächend, die Götter des Totenreichs besiegt und jene als Sonne und Mond in den Himmel versetzt.

Proben. Die Brüder suchen ihren fern im Osten weilenden Vater auf, müssen sich aber, um von ihm anerkannt zu werden, gewissen Proben unterziehen. Es ist dies das interessanteste Moment der Zwillingsmythe, da sich in ihm die nord- und südamerikanische Tradition auf das engste berühren und die Frage der gemeinsamen Entlehnung oder gegenseitigen Beeinflussung aufkommen lassen. Leider ist aber hier im Süden die Sage nur in Bruchstücken überliefert, und zwar bei den Osttupi, Guarayo (nur rudimentär) und Mundruku, wozu noch das sicher hierher gehörige araukanische Märchen von Latrapai und seinen Neffen kommt, das Lenz zwar aufgezeichuet, aber in seiner eigentlichen Bedeutung nicht erkannt hat.

Glücklicherweise sind in diesen Fragmenten die wichtigsten Züge der Mythe enthalten.

Die Tupisage berichtet, wie der im Osten am Cabo frio hausende Maire Ata oder Sume, der grosse Wanderer, der Vater des Paars, von seinen Söhnen aufgesucht, von ihnen Beweise ihrer magischen Kräfte verlangt. Sie schiessen Pfeile in die Luft, die im Himmel haften bleiben, nach der Guarayoversion aber eine Kette bilden, indem ein Pfeil immer den anderen trifft (Motiv: *Pfeilkette*). Es wird ihnen weiterhin auferlegt, zwischen zwei Klappfelsen hindurch zu passieren (Motiv: *Symplegaden*), wobei der jüngere Halbbruder, der nicht Sohn des Ata sondern des Serigoys ist, zerquetscht, aber von seinem göttlichen Bruder wieder belebt wird. Endlich erhalten sie den Auftrag, in die Unterwelt hinabzusteigen, um den Köder, mit dem Anhang, der Dämon des Totenreichs, den Fisch Ailen fängt (Motiv: *Tierfang*). Hierbei wird wieder einer der Brüder von dem Fisch verschlungen aber von dem anderen gerettet.

Etwas verändert ist der Sachverhalt bei den Mundruku. Hier sind die Brüder in einer Person, in Rairu vereinigt, dem sein Vater zürnt und allerlei Übles zufügen will. So lockt er ihn auf eine stacheliche Palme (Motiv: *Stachelsitz*), lässt Bäume über ihn fallen (Motiv: *Symplegaden*), lässt ihn in der Rodung verbrennen (Motiv: *Verbrennung*), wobei der Sohn sich in einer Erdgrube rettet und ihn schliesslich durch ein Gürteltier, das er fangen soll (Motiv: *Tierfang*), in die Erde ziehen, wobei sich das Loch öffnet, aus dem das Menschengeschlecht emporsteigt.

Diese abweichenden Züge, sowie die des araukanischen Latrapaimärchens, werden erst durch Heranziehung der nordamerikanischen Parallelen klar.

Latrapai will seine Töchter mit seinen Neffen Konkel und Pediu vermählen, wenn sie für ihn arbeiten. Als sie zu ihm kommen, weist er ihnen mit Stacheln bespickte Sitze an (Motiv: *Stachelsitz*).[1]) Ferner müssen sie mit schlechten Äxten Bäume fällen, wobei ihnen Pillan, der Donnergott, bessere liefert, eine missverstandene Verwendung des Symple-

1) Die Wichtigkeit dieses Moments ist Lenz leider entgangen, sonst hätte er nicht in der Anmerkung p. 226 die betreffende Stelle als *fuera de lugar* bezeichnet, sondern genaueres zu ermitteln gesucht.

gadenmotivs, wie wir gleich sehen werden, und endlich wird ein Tierfang von ihnen verlangt. **35**, p. 225.

Wenden wir uns nun zu den entsprechenden Analogien in Mittel- und Nordamerika, so sind zunächst die Prüfungen zu erwähnen, die die Brüder Vukub Apuh und Hun Ahpuh Vuh im Reiche Xibalba durchzumachen haben. Diese bestehen u. a. in einem Aufenthalt im Messerhaus, im Tigerhaus und im Sitzen auf glühenden Steinplatten (*Stachelsitz*). Bei den Navaho Nordamerikas haben die Brüder auf der Hinreise schon allerlei Schwierigkeiten zu überwinden, wie den Marsch durch die Messerwüste, das Passieren von Symplegaden usw., während die eigentlichen Proben im Töten der Ungeheuer bestehen. Ähnliche Vorstellungen verknüpfen die Azteken mit der Unterweltsreise der Seelen.

Diesen allgemeinen Gleichungen stehen nun die auffallenden, bis ins einzelne gehende Homologien im nordwestamerikanischen Kulturkreise und bei einzelnen Gruppen der Prärieindianer gegenüber. Boas fasst die hierher gehörigen Sagen der südlichen Stämme des nordwestlichen Küstenlandes unter dem Gesamttitel des „Besuchs im Himmel“ zusammen (**8**, p. 335).

Zwei Brüder steigen zum Himmel auf, um die Tochter des Himmels- oder des Sonnenhäuptlings zu freien. Sie gelangen dorthin mittels einer Pfeilkette, müssen auf heissen Steinen oder mit Stachelschweinhaut überzogenen Sesseln sitzen, wie in der Latrapaimythe und analog der Stachelpalme der Mundruku. Sie müssen ferner Keile aus gespaltenen Baumstämmen schlagen, wobei sie in Gefahr laufen, von den plötzlich zusammenfahrenden Kloben zerquetscht zu werden (Symplegaden, die in der Latrapaimythe missverstanden sind) und endlich gewisse Fische fangen (*Tierfang*).

Verwandte Züge kommen in kalifornischen Mythen, z. B. bei den Maidu (Dixon **9**, p. 67) und bei den Präriestämmen vor, z. B. den Crow (Simms **45**, p. 203).

Dass ein so spezielles Moment wie die Pfeilkette an zwei soweit (etwa 50 Breitengrade) auseinanderliegenden Punkten ohne Zwischenglieder[1]) auftritt ist gewiss höchst bemerkenswert und deutet, auf einen uralten, über den ganzen Continent verbreiteten Sagenstoff, dessen Tradition später über weite Strecken hin unterbrochen wurde.

Das Symplegadenmotiv ist wohl universell verbreitet und gehört gewissermassen zum eisernen Bestand aller Sonnenmythen. An Stelle zusammenschlagender Felsen, wie in der Argonautensage, in polynesischen und nordasiatischen Mythen treten in Nordwestamerika gespaltene, bei den Prärieindianern, ähnlich wie bei den Mundruku, übereinander stürzende Bäume (Simms **45**, 303). Noch weiter gehende, in Südamerika aber gänzlich fehlende Umformungen sind bei den Nordweststämmen der Adlerschnabel, die auf- und zuklappende Tür zum Hause des Himmelshäuptlings und die mit Zähnen bewehrte *vagina* seiner Tochter[2]). Zu Grunde liegt

1) Abgesehen von der oben (S. 37) erwähnten Mythe vom Rio Jamunda, wo die Pfeilkette in anderem Zusammenhang vorkommt.

2) Eine interessante polynesische Analogie liegt darin, dass Mauis Bruder zwischen den Schenkeln der Nachtgöttin zerdrückt wird (Tylor n. Schirren).

natürlich die Vorstellung eines klaffenden und sich wieder schliessenden Spalts am Horizont, wo Himmel und Erde zusammenstossen. Allenthalben sucht hier die Sage den Eingang der Unterwelt, den Rachen des Hades, der Erdgöttin (Mexico), den „Mund der Nacht“ (Polynesien) usw., doch kann hier auf die zahllosen Parallelen, von denen Tylor, Stucken, Frobenius eine grosse Anzahl zusammengestellt haben, nicht näher eingegangen werden.

Bruderzwist. Ein ziemlich weitverbreiteter Zug der Zwillingsmythen ist der Streit, der zwischen beiden Brüdern ausbricht, nachdem sie ihre Mission erfüllt und die Welt unter sich geteilt haben. Er endet damit, dass einer den anderen erschlägt, oder beide sich trennen, wobei der eine nach Osten, der andere nach Westen zieht, um im Reiche der untergehenden Sonne, also der Unterwelt, zu herrschen. Ausser zur Sonne treten dann gewöhnlich auch Beziehungen zu Morgen- und Abendstern hervor, die weiterhin mythisch ausgesponnen werden.

Den bekannten altweltlichen Mythen von Osiris und Typhon, Kain und Abel, Romulus und Remus, den beiden feindlichen Zwillingspaaren Idas und Lynkeus einerseits, Kastor und Polydeukes andererseits, stehen in der Neuen Welt Joskeha und Tawiscaron, Quetzalcouatl und Tezcatlipoca, Tamenduare und Arikuté, Pachakamak und Wichama gegenüber. Überhaupt gehören alle Mythen, in denen von zwei antagonistischen Heroen oder Gottheiten als Vertreter entgegengesetzter Prinzipien die Rede ist wie Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Gutes und Böses), in diesen Gedankenkreis.

In der urwüchsigen Mythe wird der Gegensatz zwischen beiden durch die Verschiedenheit der Charaktereigenschaften erklärt. Der eine erscheint stürmischer, kühner, gewalttätiger aber auch intelligenter, der andere ist milderen Sinnes aber auch weniger tatkräftig und schlau. Typisch dafür ist ihr Verhältnis in der Bakairisage, wo Kame entschieden als Tölpel auftritt, der von seinem Bruder aus allerlei misslichen Situationen, gerettet werden muss. In der Tupimythe ist der Gegensatz der Charaktere ausdrücklich durch die verschiedene Abstammung beider motiviert. Tamenduares Vater ist Ata der Kulturheros selbst, während Arikuté ein Bastard, Sprössling des Sarigoys ist, der die Mutter, die bei ihm Schutz suchte, verräterischer Weise zum zweiten Male schwängerte, wofür er zur Strafe in einen stinkenden Vogel verwandelt wurde (Thevet 53, p. 917). So hat also der eine die menschlichen Schwächen, der andere die göttlichen Eigenschaften des Vaters geerbt, wie Dénis (8, p. 95) hervorhebt. Demgemäss lässt auch der ältere Bruder dem jüngeren den Vortritt beim Passieren der Symplegaden: „*L'aisné dist à son puisné, d'autant que tu n'est point le fils du Maire ains seulement de manière, passe le premier a fin que si la roche te brise je rassemble les pièces et te reunisse en tout entier*“ (Thevet 53, p. 920).

Dasselbe wiederholt sich dann beim Kampfe mit dem Agnan (Anhanga) in der Unterwelt.

Bei den Chibcha tritt der gutmütige Bochika dem rachsüchtigen Chibchakum gegenüber, der aus Zorn über die Menschen Naturkatastrophen

verursacht und zwingt ihn, von dem Zerstörungswerk abzulassen und hinfort die Erde zu tragen (Brühl 4, p. 458). Bei den Guamachucos wird Apocatequil schon direkt als Ursprung des Bösen bezeichnet (Brühl 4, p. 472). In anderen peruanischen Mythen tragen Koniraya und Pachakamak gelegentlich auch bösartige Züge, ebenso wie in Nordamerika die Kulturheroen oft ihre listenreichen, trügerischen oder komischen Gegenstücke haben, Wesen die entweder ebenfalls menschlich oder aber theromorph auftreten, namentlich in Gestalt des Coyote.

Derartige Mythen enthalten die ersten Keime einer dualistischen Naturanschauung, nach der bei der Ausgestaltung der Welt antagonistische Kräfte oder Grundwesenheiten wirksam sind, die sich auf primitiver Stufe zunächst in sinnlich wahrnehmbaren Gegensätzen äussern wie Sonne und Mond, Tag und Nacht, Ober- und Unterwelt. Auf höherer Stufe treten dazu die auf die rein menschlichen Verhältnisse und das menschliche Innenleben bezüglichen Qualitäten und Prinzipien des Schädlichen und Nützlichen, Guten und Bösen, Handelnden und Leidenden, womit sich der Übergang von der mythologischen Weltanschauung zur ethisch-religiösen anbahnt.

Entsprechend der solaren und lunaren Natur der Kulturheroen überhaupt verbirgt sich auch hinter der Sage von den beiden Brüdern ein Naturmythus, der das Verhältnis von Sonne und Mond zu einander, ihren gemeinsamen und wieder getrennten Lauf, bei dem sie sich einander bald zu nähern, bald zu entfernen scheinen, sowie die wechselnden Phasen des Mondes zum Gegenstand hat. Sieckes Deutungen der antiken Zwillingsmythen scheinen mir auch hierbei das Richtige zu treffen. Dass beide Himmelskörper die wahren Dioskuren sind, die erst sekundär mit anderen Gestirnen, wie etwa Morgen- und Abendstern indentifiziert wurden, ist in den reich entwickelten Zwillingsmythen Amerikas noch vollkommen durchsichtig. Als ihr Vater wird, soweit er nicht der Kulturheros ist, häufig ausdrücklich die Sonne genannt, oder der Name deutet Beziehungen zur Sonne an, wie der „Wolkenmann“, der „Himmelshäuptling“, „Schön Wetter“ u. dgl. Bei den Navaho ist die Mutter des einen „die sich verjüngende Sonne“, die des anderen „die vom Mond gemachte“.

In der Quichémythe werden beide Brüder zu Sonne und Mond, wie in verschiedenen südamerikanischen Mythen, z. B. bei den Guarayo, den Manacica in Paraguay (Müller 39 p. 255) und in der peruanischen Sage der Guamachucos; auch bei den Azteken haben Quetzalcouatl und Tezcatlipoca deutliche Beziehungen auf Sonne und Mond. In der zentralkaraibischen Sage (Bakairi) sind die Brüder Herren von Sonne und Mond, die sie zwar nicht schaffen, aber herbeiholen und verwahren. Freilich ist keineswegs immer klar, wer von beiden Sonne und wer Mond ist, zumal hier manchmal im Lauf der Mythenentwicklung und Wanderung Verschiebung und Bedeutungswandel der Namen eingetreten sind. Das interessanteste Beispiel dafür liefert die Sage der Bakairi, wo die Namen beider Helden mit umgekehrter Bedeutung der arowakischen Sprache entnommen sind.[1])

1) Von den Steinens Erklärung dieses eigentümlichen Verhältnisses ist keineswegs überzeugend (48 p. 396). Näher liegt die Annahme, dass bei dem betreffenden

In anderen Fällen ergibt sich die Antwort aus den charakteristischen Zügen der Mythe selbst. Als Mond ist derjenige zu betrachten, von dem erzählt wird, dass er in Stücke zerrissen und von seinem Bruder wieder zusammengeheilt sei, bekanntlich ein in den meisten Mythologien auftretendes Moment. Bei den Tupi werden wir demnach den jüngeren Bruder Arikuté, dem das wiederholt passiert, als Mond aufzufassen haben. Dass überall wo aus dem zerstückelten Körper Pflanzen, besonders Kulturpflanzen entstehen, eine Beziehung zum Monde anzunehmen ist, wie beim zerstückelten Bruder des Pachakamak oder bei dem Sohne des Paressi-Heroen Uazale, wurde bereits erwähnt (v. d. Steinen 48 p. 438). In der Yurakarémythe, wo nur ein Bruder oder Sohn handelnd hervortritt, ist das Moment der Zerstücklung auf den Vater bezogen, der wie oben gezeigt wurde (S. 37) deutlich als Mond gekennzeichnet ist. Wie es sich mit der Mutter verhält, werden wir später sehen.

Das Motiv des Sonnen- oder Mondheros im Fischbauch, sein Verschlungenwerden durch ein Ungeheuer, aus dem er unversehrt wieder hervorkommt, manchmal unter Verlust seines Haares, ist wohl das universellste aller mythischen Elemente. Es scheint nirgends zu fehlen, wo überhaupt Sagen in einiger Anzahl überliefert sind. Die zahllosen, in den Hauptzügen sich auffallend gleichenden Varianten dieser Mythen auf beiden Hemisphären sind in den vergleichenden Arbeiten von Tylor, Lang, Stucken, Frobenius u. a. des näheren erörtert. Die Haupttypen solcher verschlungenen Heroen wie Herakles, Jason, Jonas, Maui, Menabozho, Hiawatha sind ausserdem Gegenstand einer Reihe von Spezialabhandlungen geworden. Dasselbe Thema behandeln unzählige Märchen und volkstümliche Legenden ohne Bezug auf bestimmte Personen. Demgemäss finden wir das Motiv des Verschlungenwerdens auch in den Zwillingsmythen und zwar erscheint es in der Neuen Welt vorzugsweise bei diesen. Stets wird dabei der eine der Brüder von seinen Genossen aus dem Bauche des Tieres befreit und wieder belebt; südamerikanische Beispiele sind bisher bei den Osttupi, Bakairi, und Yurakaré nachgewiesen. In der Regel erwacht der Gerettete mit den Worten: „Ich habe geschlafen“, ein Zug, der in der Bakairisage sogar zweimal (von den Steinen 48 p. 377, 383) in Nordamerika, im Nordwesten bei den Prairiestämmen, sowie bei den Eskimo überaus häufig vorkommt.

Das wir es hier mit einer der unmittelbaren Naturanschauung entlehnten Konzeption zu tun haben ist klar. Dafür spricht schon ihre weltweite Verbreitung. Deshalb braucht aber nicht ein einziger Naturvorgang zugrunde zu liegen, zumal die Mythe selbst sich in zwei verschiedenen Gedankenkreisen bewegt.

Einmal handelt es sich um den einzelnen Helden, der sich freiwillig

---

arowakischen Stamm, der die Bakairi-Mythologie beeinflusste, der Mond das wichtigere oder bedeutsamere Wesen war, ein auch in Amerika nicht seltener Fall. So berichtet Thevet von den Osttupi, dass ihnen nicht die Sonne sondern der Mond als das oberste der Gestirne galt. Auch den Babyloniern stand bekanntlich der Mondgott in seiner Eigenschaft als Zeitmesser höher als der Sonnengott (n. Jastrow). Die Guarayo-Mythe zeigt Spuren davon.



in den Rachen des Ungeheuers begibt und sich bemüht, das Herz desselben abzuschneiden oder ihn durch Feuer zu töten.[1])

Aus Südamerika ist nur eine hierhergehörige Mythe bekannt, die von einem Schamanen am Essequibo, der in den Rachen eines krebsartigen Wasseruntiers eindringt, mit Feuerstäben in dessen Magen ein Feuer anzündet und dann wieder ausgespieen wird (S. 96). In allen diesen Fällen handelt es sich, wie allgemein anerkannt wird, um das Verschwinden der Sonne am westlichen Horizont, gleichsam im Erdrachen (b. d. Mexikanern) und ihr meist haar- d. h. strahlenloses Auftauchen im Osten. Tylors Deutung, der Tag werde durch die Nacht verschlungen, ist weil viel zu abstrakt, abzulehnen. In der Zwillingsmythe ist das Verschlungenwerden stets unfreiwillig; ein Bruder rettet hier den anderen durch einfaches Aufschneiden des Tieres ohne Tötung durch Feuer oder Herzabschneiden.[2])

Es dürfte in solchen Fällen an Eklipsen zu denken sein, die ja fast allgemein als ein Verschlungenwerden von Sonne und Mond durch fabelhafte Tiere oder Ungeheuer aufgefasst werden. Das allmähliche Wiederbelebtwerden und Erwachen des geretteten Bruders kennzeichnet diesen genügend als Mond, namentlich da, wo wie bei den Tupi das Moment der Zerstücklung und Wiedervereinigung der Teile damit verbunden ist (Thevet 53 p. 920). Sobald die ursprüngliche Grundidee der Mythe sich verwischt, ist es nur natürlich, das beide Formen des Verschlingungsmotivs und ausserdem die solaren und lunaren Beziehungen der Heroen selbst ineinander übergehen.

Schwieriger zu deuten sind die Schicksale der Mutter. Nach bewährtem alten Schema würde sie als Dämmerung oder Morgenröte aufzufassen sein, die nach Geburt des Sonnenknaben stirbt. Dass sie als Abendröte nicht wieder auflebt, wie von den Steinen (48 p. 371) ironisch verlangt, würde an sich nicht dagegen sprechen, da die Vernachlässigung der Abendröte im Vergleich zur Eos in der Mythologie etwas sehr Gewöhnliches ist.[3]) So wird auch im Rig Veda auch immer nur des *Ushas* gedacht. Der gewichtigste Einwand bliebe immer ihre mangelnde Körperlichkeit. Die Vorstellung, dass die Morgenröte Fische, Früchte oder Knochen verschluckt, wäre absurd. Die Identifikation mit der Erde liegt näher, nur würde ihr Zerrissenwerden, eines der wesentlichsten Momente nicht passen. Dies wäre nur der Fall, wenn wir in Anlehnung an die Methode von Siecke die Mutter als ein Mondwesen ansehen, also entsprechend der Ataëntsik bei den Irokesen und der Yolkai-Estsan bei den Navaho. Dazu würde die Yurakarésage eine Variante in umgekehrtem Sinne sein sofern hier dem Vater der Mondcharakter zukommt.

---

1) Als Beispiele amerikanischer Versionen vergl. die Zusammenstellung bei Frobenius 25 p. 80 ff., die Mythen A—H, ferner I M—Q.

2) In der von Frobenius (25 p. 91) unter L angeführten Shushwapmythe sind beide Formen kombiniert. Hier tritt die Sonne als grosser Wanderer dazwischen und befreit in der angegebenen Weise den einen der verschlungenen Knaben, während sein Bruder das Aufschneiden besorgt.

3) Frobenius sucht auf Grund des altweltlichen und polynesischen Materials, das Nachtmeer des Westens mit der Jungfraumutter zu identifizieren, was für Südamerika aber eine äusserst künstliche Konstruktion erfordern würde. Näher liegt es an die Erde zu denken

Die Feindschaft zwischen den Brüdern entspricht der allgemein verbreiteten Vorstellung des gegenseitigen Verhältnisses von Sonne und Mond als Flucht und Verfolgung.

Die Märchen erzählen, wie oben erwähnt, von einem feindlichen Geschwisterpaar, dessen einer Teil dem anderen Asche ins Gesicht wirft oder ihm Kratzwunden beibringt. In der eigentlichen Mythe, der Kosmogonie, wird die Brüdersage zur Darstellung dieses feindlichen Verhältnisses benutzt. In der Art, wie ein Bruder den anderen erschlägt, zeigen sich wieder interessante Analogien. In der irokesischen Mythe erschlägt Joskeha seinen Bruder mit einem Hirschgeweih, der einzigen Waffe, durch die er erlegt werden kann, analog der nordisch-germanischen Mythe von Freyr und Hödr, wo auch das Hirschhorn eine Rolle spielt. In der antiken Mythe ist die Sichel, mit der Perseus der Gorgo das Haupt mit dem Mondgesicht abschneidet, der Mondsichel noch ähnlicher. In der Osttupimythe fehlt das Moment der Tötung mit einem gekrümmten Werkzeug, die Analogie ist hier dadurch gegeben, dass Arikuté seinem Bruder den gekrümmten Arm seines Feindes an den Kopf wirft. (Wir haben hier das aus altweltlichen Sagen bekannte Motiv des Armausreissens (Stucken) in ganz anderer Verbindung und Bedeutung wie sonst.)

In der Guarayomythe ist die Analogie durch die Keule gegeben die der trunkene Abaangui seinem fliehenden Weibe (der Sonne) nachschleudert.

Die Taten der Kulturheroen

betreffen, abgesehen von der allgemeinen Ausgestaltung der Welt, wie die Schaffung oder Herbeiholung von Sonne und Mond, die in der Regel Aufgabe der Zwillingsbrüder ist, alle die menschlichen Interessen berührenden Verhältnisse.

Zunächst natürlich die Erschaffung des Menschen selbst. Die Vorstellungen darüber sind wenig geklärt. Wo man die Menschheit aus der Erde hervorbrechen lässt, ist von einer Erschaffung überhaupt nichts erwähnt. Bei den Mundruku beschränkt sich Karu, darauf sie anzumalen und zu benennen. Bei den Yurakaré befördert Tiri ihre Zerstreuung, indem er ihnen Waffen gibt und Zwietracht erregt. Die Regel ist die Annahme, dass Menschen schon von Anfang an vorhanden seien, aber in so geringer Zahl, dass der Heros neue dazu schaffen muss (Bakairi).

Dies geschieht bei den Bakairi aus leblosen Gegenständen, sofern ihnen eine Beziehung auf menschliche Verhältnisse innewohnt, indem Kamushini, der erste der Ahnen, Männer aus Pfeilen, Frauen aus Maisstampfern schafft oder vielmehr gleichsam als Seele neben sie stellt, also dazu schafft. Bei den Guarayo macht Abaangui Menschen aus Ton, was erst nach mehreren Versuchen gelingt (Cardus 15, p. 76).

Der weitverbreiteten Vorstellung entsprechend, dass Menschen und Tiere aus indifferenten Halbwesen hervorgegangen sind, erscheinen die Kulturheroen manchmal selbst als solche Zwischenwesen, die erst allmählich, auch wohl nach verschiedenen vergeblichen Versuchen, ihre Menschengestalt erhalten, wobei denn ihre tierischen Merkmale an die

entsprechenden Tiere abgetreten werden (Bakairi, von den Steinen 48, p. 374).

Kamushini, der Bakairi, ist spinnenartig, Uazale der Paressi, wenn auch der erste wirkliche Mensch von Fleisch und Blut, hat doch noch Fledermausmerkmale (von den Steinen 48, p. 437).

Die Yurakarésage erklärt diese absonderlichen Formen der ersten Geschöpfe in sehr einfacher Weise. Tiri und Karu nehmen nach der Flut aus Mangel an Frauen Tierweibchen zu sich. Aus dieser Verbindung geht ein anatomisch abweichendes Geschlecht hervor, das z. B. die Augen unterhalb der Brust zu sitzen hat. Tiri muss sie erst an die richtige Stelle setzen (d'Orbigny 40, p. 213). Auch in Nordwestamerika (Boas 8, p. 23, 108, 202), sowie in Japan bei den Ainu (Chamberlain 6, p. 9) kommt die Sage vor, dass der Kulturträger den Menschen ihre Organe, besonders die Genitalien, dahin setzt, wo sie heute sind. Sie kann immerhin unabhängig entstanden sein, etwa in Ansehung menschlicher Missgeburten.

Vielleicht noch weiter verbreitet ist die Erzählung, dass Menschen aus Körperteilen oder Sekreten des Heros oder der Gottheit hervorgehen. Den von Liebrecht (36, p. 304) gegebenen Beispielen aus allen Landen lassen sich als südamerikanische Parallelen an die Seite setzen: die Entstehung des Weibes aus einer aufgebrochenen Geschwulst (Jayamythe auf Haiti, Müller 39, p. 181), die Entstehung des Karu aus Tiris' Fussnagel (Yurakaré), die Entstehung Wichamas aus der Nabelschnur seines getöteten Bruders (Pachakamak-Sage).

Über die Erschaffung der Tiere, soweit sie nicht verwandelte Menschen oder Halbwesen sind, wird wenig berichtet. Interessante Einzelheiten gibt u. a. die Kaingang-Mythe (Lucien Adam 1, p. 320), wo Kadjurukré, der Ahnher der nach ihm benannten Horde, Jaguare und Tapire aus Asche und Kohle macht. Es handelt sich dabei aber nicht, wie Lucien Adam nach seiner Übersetzung anzunehmen scheint, um ein blosses Anmalen (*il peignit*) der Tiere, sondern offenbar um das Beleben eines aus Asche und Kohle für den Jaguar, aus Asche allein für den Tapir hergestellten Streumosaiks, etwa nach Art derer, die wir im April 1888 bei den Bororo am S. Lourenço in hellen Mondnächten anfertigen sahen. (von den Steinen 48, p. 249). Im Originaltext des Telemaco Borba (p. 58) heisst es demgemäss: *fizeram com a cinza e carvão.* Die Flecken des Jaguars wurden mit gepulverter Kohle hergestellt, als diese verbraucht war, blieb für den Tapir nur die Asche, daher also sein einförmiges Grau.

Bemerkenswert ist dabei, dass die Schöpferkraft des Heros sich nur Nachts äusserte, bei Tagesanbruch aber erlosch, sodass einige Tiere, wie der Ameisenbär, nicht fertig wurden und allerlei Defekte (Zahnmangel u. dergl.) aufwiesen.

Verwandler. Ein gemeinsamer Zug fast aller amerikanischen Kulturheroen ist der, dass sie entsprechend ihrer Eigenschaft als Sonnenwesen, als Verwandler, die Welt durchziehen, ihnen feindliche Menschen in Steine oder Tiere verwandeln, deren körperliche Eigentümlichkeiten dann oft von denen des menschlichen Urwesens hergeleitet werden. In der Ost-

tupimythe sind namentlich Maire Monan und Maire Poxi solche Verwandler, ebenso ist die Yuruparimythe und die Sage der Mundruku und die peruanische Heroensage reich an derartigen Handlungen. Noch weit ausgebildeter erscheinen die Verwandlersagen in Nordamerika (vgl. Boas, Globus Bd. 53, No. 1, 153ff., 293ff. und die zahlreichen Beispiele in seinen „indianischen Sagen“ 8).

Die Gewinnung des Feuers. Dieses interessante Problem, dessen Erörterung in der arischen, zum Teil auch in der nordamerikanischen und polynesischen Mythologie zu so zahlreichen, bedeutsamen und tiefsinnigen Mythen ausgesponnen wird, hat in Südamerika nur eine geringe Beachtung gefunden. Es wird überhaupt nur an drei Stellen, und zwar nach ganz äusserlichen Analogien explanatorisch behandelt. Das leuchtende Auge des Kampfuchses barg nach der Bakairisage das Feuer, das dann von Keri herausgeschlagen wird. Die Tupimythe beruht auf der im Norden sehr gewöhnlichen Vorstellung, dass durch schwarze Farbe oder mit auffälligen schwarzen Flecken gekennzeichnete Tiere als vom Feuer verbrannt, das Feuer bringen oder wenigstens seine ursprünglichen Besitzer sind, denen die Kulturheroen es abnehmen. Wie in Nordamerika oder Mexiko der Hirsch, der sich dabei den Schwanz verbrennt, das Feuer liefert, so ist es bei den Tupi das Faultier, dessen schwarzer Rückenfleck die Stelle bezeichnet, wo die Zwillinge es hervorlockten.

Bei den Kaingang wird das Feuer als solches von einem höheren Wesen entführt, und zwar in einer an die nordwestamerikanischen Vorstellungen erinnernden Art. Ein Heros verwandelt sich in eine Elster, die am Feuerplatz der Sonne sich einer glühenden Kohle bemächtigt.

Auch die **Kulturpflanzen** verdankt der Mensch meist den Kulturheroen unmittelbar.

Die Inselkaraiben erzählen, eine Reihe Zauberer habe ihnen Gebrauch den Menschen gelehrt, ebenso wie die Guarayo von ihrem Ahnherren Abaángui, die Yurakaré von Tiri, dessen Sohn Karu gewissermassen selbst eine Maniokwurzel ist, die Peruaner von Wirakocha, die Mundruku von Karu berichten.

Von kulturgeschichtlichem Interesse ist die Sage der Osttupi, die ähnlich im Innern bei den Paressi wiederkehrt, dass ein Kind, nämlich der junge Kulturheros, zuerst nutzbare Wurzeln (Manioka) auffindet. In der Kosmographie Thevets (53, p. 918) heisst es, dass einst, zur Zeit einer grossen Hungersnot, eine Frau mit ihren Kinder ausging, Wurzeln zu suchen. Da gesellte sich zu ihnen ein unbekanntes Kind, das sie als Konkurrenten zu vertreiben suchten, bis plötzlich vom Himmel herab Yaticwurzeln auf sie fallen. Maire Monan war als Kind erschienen, den Menschen zu helfen. Bei Paressi findet ebenso Uazale, der erste Mensch, als Kind die Maniokwurzel, andere Kulturpflanzen entstehen später aus Körperteilen seiner Kinder, die bei einem Kampbrand verbrennen, wobei die Form der einzelnen Körperteile explanatorisch benutzt wird, die Form der aus ihnen hervorgehenden Frucht zu erklären. Ähnlich erklärt auch die Pachakamak-Sage die Kulturpflanzen (Brühl 14, p. 464).

Dass Frauen und Kinder nutzbare Nährpflanzen zuerst gefunden und

angebaut haben, gehört zu den gesicherten Ergebnissen der Urgeschichte der Kultur. Dass Tupi und Arowaken gleiche Überlieferungen haben, steht im Einklang mit der Tatsache, dass die Erfindung der Maniokkultur von ihnen ausgegangen ist.

Die festländischen Karaiben betrachten Tiere als ursprüngliche Besitzer der Kulturgewächse, von denen sie unter Vermittelung erst auf Veranlassung der Heroen den Menschen mitgeteilt werden. Bei den Akawoio in Guayana sind die Früchte des grossen Weltbaums, die zuerst den Tieren bekannt werden, denen der Mensch sie erst abjagen muss, bis Sigu den Baum fällen und seine Früchte verteilen lässt (Im Thurn 30, p. 379).

Bei den Bakairi werden anscheinend willkürlich gewisse Tiere als ursprüngliche „Herren" der wichtigsten Gewächse bezeichnet, denen Keri sie abnahm. So stammt Tabak und Baumwolle vom Wickelbären, eine andere Tabakart ist von ihm auf einen Fisch übergegangen, der sie den Bakairi zukommen liess.

Das Reh erhält die Manioka vom Fische Pirarara. Keri nimmt sie ihm ab und lernt ihre Entgiftung und sonstige Zubereitung. Von den Steinen (48, p. 381) vermutet wohl mit Recht, dass die Tiere einfach als geographische Merkmale zu verstehen sind, aus welcher Gegend, von welchem Flusse her die Alten im Besitz zum Gute gekommen sind. Die Erwähnung von Fischen spricht jedenfalls gegen einen Zusammenhang mit der Akawoiosage. Möglich ist freilich, dass diese nicht mehr ursprüngliche Fassung hat und beide aus gleichen Quellen stammen.

Fremde Kulturgüter. Einige Heroenmythen haben eine eigentümliche Ausgestaltung dadurch erfahren, dass auch die von den Weissen stammenden Besitztümer als Gaben jener mythischen Persönlichkeiten gelten. Diese Vorstellung geht bis in die Zeit der Conquista zurück, wo sie politische Bedeutung gewann. Sie knüpft an die Mythe von dem nach Osten entschwundenen Kulturheros an, dessen Wiederkehr man erwartete. Die vom Osten über das Meer kommenden Fremdlinge sind seine Abkömmlinge oder Repräsentanten, die aus der Himmelswelt Güter aller Art bringen. Dass Cortez als der wiederkehrende Quetzalcouatl begrüsst wurde, ist bereits erwähnt.

So finden wir ganz analog bei den Tamanaken die Vorstellung, dass Amalivaka, der nach Vollbringung seiner Mission nach Osten heimkehrte, von wo er gekommen, heut im Lande der Weissen lebt und diese ausgesandt hat (Humboldt 29, IV, 135).

Die Warraumythe von Aboré und Wowte, dem Froschweib, erzählt geradezu, dass ersterer, nachdem ihm die Flucht ins Land der Weissen glückte, von dort her auf den heutigen Tag seine Landsleute mit Importartikeln versorgt (Brett 11, p. 394). Einfacher und summarischer lassen die Paressi alle diese Güter von dem steinernen ersten Weibe geboren werden, ähnlich wie die Patagonier aus der Erdhöhle, der ihr Volk entstammt, auch die Spanier mit ihren Kleidern und Waffen hervorgehen lassen (Müller 39, p. 267).

Die von uns mitgeteilte kurze Karayalegende von der Zuteilung der Flinten an die Weissen und der Bogen an die Karaya durch Kudžä (23, p. 40)

begründet wird, erinnert so sehr an nordamerikanische Erzählungen, dass man fast späteren Import durch Europäer annehmen möchte.

Dass Feste und Festtänze, ebenso wie gewisse soziologisch bedeutsame Sitten und Gebräuche Institutionen der Kulturheroen sind, die deshalb von allen folgenden Generationen, die sich als deren Abkömmlinge betrachten, innegehalten werden, ist eine echt amerikanische Vorstellung, über die wir aus dem Norden, vor allem von den Prairieindianern ausführliche Angaben besitzen. Aus Südamerika ist ähnliches von den Bakairi, den Uaupéstämmen und den Ticuna bekannt.

Die südamerikanischen Sagenkreise und ihre gegenseitigen Beziehungen.

Unser Material lässt mit einiger Sicherheit folgende ethnographisch bestimmten Sagenkreise erkennen.

1. Am schärfsten charakterisiert ist der der Tupi-Guarani durch die Reihe seiner genealogisch zusammengehörigen Kulturheroen und die eigentümlichen Züge der Zwillingssage: die Reise der Brüder zum Vater, die ihnen auferlegten Prüfungen mit den Motiven der Pfeilkette und Symplegaden. Dazu kommt die Gewinnung der Kulturpflanzen durch Kinder.

2. Der arowakische Kreis, in dem besonders die Übereinstimmungen bei seinen am weitesten voneinander entfernten Vertretern, den Taino und Paressi auffallen, enthält als Leitmerkmal das Hervorgehen nicht nur der Menschen, sondern auch der Gestirne und aller Lebewesen aus einer Erdhöhle, die anthropomorph auch als steinernes Weib gedacht wird, ferner die Entstehung der Flut durch neugieriges Öffnen von Behältern und das Emporwachsen von Kulturpflanzen aus Körperteilen zerstückelter Kinder. Die Gestalten der Kulturheroen sind verblasst und nur indirekt an ihren arowakischen Namen in anderen Mythenkreisen erkennbar. Doch scheint die sogenannte Yuruparisage dem arowakischen Kreise zu entstammen.

3. Der karaibische Kreis zerfällt in zwei Unterabteilungen, von denen der eine Guayana, das Küsten- und Inselgebiet, der andere die Zentralbrasilianische Region umfasst.

Beide enthalten das Moment des Herabsteigens vom Himmel durch ein Loch, des Weltbaums (der aber bei den Zentralkaraiben nur als Trommelbaum erscheint) und der Beschaffung der ersten Kulturpflanzen durch Tiere. Eine Flut erwähnt nur der nördliche Kreis. Die Zwillingsmythe ist in sehr ursprünglicher Fassung aber mit Arowakischen und Tupielementen durchsetzt bei den Zentralkaraiben erhalten. Im Orinocogebiet ist sie als Sage von Amalivaka und Vochi in stark modifizierter Form bekannt, während sie in Guayana vollständig zu fehlen scheint. Ihre Beziehung zu Sonne und Mond tritt überall klar hervor.

Die Mythen der übrigen Nationen gestatten noch keine Klassifizierung. Sie sind entweder überhaupt nur zu fragmentarisch bekannt oder ihr Gepräge ist nicht original genug. So ist z. B. in der Karayasage das Hervorkommen der ersten Menschen aus einem Erdloch das gleiche Motiv wie das Herabsteigen vom Himmel bei den Karaiben, da in beiden Fällen eine Person von übermässigem Leibesumfang die Öffnung verstopft.

Eigenartig ist bei diesem Stamm die Flutsage, während die Märchen zahlreiche fremde Elemente aufweisen.

Dass die Gês wahrscheinlich einen besonderen Sagenkreis ausbildeten, wie ihrem ethnographischen Gesamthabitus nach zu erwarten ist, geht aus der einzig bekannten Flut- und Heroensage der Kaingang hervor, die durchaus eigenartige, in mancher Beziehung freilich an Nordamerika erinnernde Züge trägt. Es ist Hoffnung vorhanden, dass die jetzt eben mit der Kultur in Berührung tretenden Zentralkayapo, das wichtigste Gêsvolk, noch ergänzendes Material liefern werden.

Auch die mangelhaft bekannten Mythen der andinen Kulturvölker widerstreben einer sicheren Abgrenzung. Ursprünglich hatte wohl hier jede Nation, ja jeder Tribus seine eigene kosmogonische und dynastische Sage und demgemäss einen besonderen Kulturheros, Traditionen, die in der Folgezeit mehr und mehr miteinander verschmelzen oder wie in Peru durch den herrschenden Stamm absichtlich vermischt wurden. Immerhin sind im Chibchareiche wenigsten zwei Sagengruppen erkennbar, die von Bogota und die von Tunja (Sogamozo). Jene knüpft an an die Persönlichkeit des Nemptérequeteba oder Chiminigagua, diese an Sadigua oder Sonoda, Heroen, die allmählich in die Gestalt des Bochika aufgehen (n. P. Simon **31**, p. 244).

Aus dem Gewirr der Kulturmythen von Peru treten ebenfalls zwei Hauptgruppen hervor, deren Mittelpunkte die Pachakamakmythe der Yunka und die Wirakochamythe der Kolya sind. Mit der letzteren ist die Kechuasage von den Ayarbrüdern und Manko Kapak verbunden worden, während zum Pachakamak-Kreise nicht nur die Konmythe der Chimu, sondern auch die überaus wichtige aber bisher wenig beachtete Konirayamythe von Huarochiri gehört.

Diese sowohl wie die zunächst noch als isoliert zu betrachtende Sage der Guamachuco von Ataguyu und Guamansiri weist bedeutsame Parallelen mit der Osttupimythe auf. Mit der Wandersage des P. Anello de Oliva (Tschudi **55** p. 191) ist mythologisch noch nichts anzufangen.

Akkulturationsgebiete. Wie in Peru so ist auch im zentralen und östlichen Südamerika der Mythenbesitz der einzelnen ethnischen Gruppen durch wechselseitige Berührung mannigfach beeinflusst worden, namentlich da, wo Stämme verschiedener Sprachfamilien, in einem geographisch abgeschlossenen Gebiet beisammenlebend, in ein Akkulturationsverhältnis getreten sind, das zu einer Angleichung sowohl in der äusseren Kultur wie auch in Mythen und Traditionen geführt hat.

Solche Gebiete sind die Inseln und Küsten des Antillenmeeres, Guayana und das Orinocobecken, wo Karaiben, Arowaken und Warrau sich berührten, das Gebiet am mittleren Rio Negro und seiner westlichen Nebenflüsse Uaupé, Isauna, Apaporis, wo zwischen Arowaken (Tariana) und Karaiben (Arekuna) einerseits und Stämmen der Betoya (Tucanos, Pioje, Dessana) andrerseits ein Austausch stattfand. Ein drittes liegt in Zentralbrasilien im Quellgebiet des Xingu und Tapajoz, wo neben Karaiben und Arowaken auch Gês (Suya) und allophyle Stämme, wie die Trumai, sich kulturell so weit genähert haben, dass auch eine Übertragung von

Mythenelementen, wenn auch noch nicht erwiesen, so doch als wahrscheinlich anzunehmen ist.

Ein viertes endlich scheint im östlichen Bolivien zu liegen, ist aber hinsichtlich der Akkulturationsverhältnisse noch zu wenig untersucht. Eine gewisse Mythenverwandtschaft lässt sich indessen zwischen Yurakaré, Tupi, Guarayo und den alten, nach einigen den Chiguitos, nach anderen den Samuco zugehörigen, Manacica (Müller 39 p. 255) erkennen. Mit dem zentralbrasilischen Gebiet bestehen durch Karaiben und Tupi vermittelte Zusammenhänge (S. 45, 48), die schon weitreichende Übertragungen voraussetzen. So zeigt die Mythe von der Geburt der Zwillinge, dem Schicksal der Mutter und der Rolle, die die Jaguare dabei spielen, bei den Osttupi, Bakairi und Yurakaré solche Übereinstimmungen, dass an ihrem gemeinsamen Ursprung oder doch enger Verwandtschaft nicht zu zweifeln ist. Unentschieden bleibt freilich, ob sie den Tupi, den Zentralkaraiben oder Arowaken ursprünglich angehört.

Da die Tupi selbst aus dem Innern, dem oberen Paraguaygebiet herzuleiten sind, so liegt es nahe, die Urheimat dieser Sage ebenfalls daselbst zu suchen. Endgültig würde natürlich nur die genauere Prüfung der Traditionen der Guarayo und Chiriguano die Frage entscheiden, eine Aufgabe, die noch recht wohl zu lösen ist.

Auch einige andere merkwürdige Parallelen zwischen peruanischen und Osttupimythen deuten darauf hin, dass deren gemeinsamer Ursprung nahe den Ursitzen des Tupivolks, im Quellgebiet des Madeira und Paraguay zu suchen ist oder dass in diesen Gegenden die Übertragung von Volk zu Volk stattfand.

Die Episode des Maire Poxi in der Osttupimythe erzählt, dass dieser Heros im Hause eines angesehenen Mannes Sklavendienste verrichtete Trotz seiner Hässlichkeit war er wohl angesehen, da er die Geheimnisse (Zauberkunst) des Maire Monan verstand und nutzbar zu machen wusste. Er brachte einst einen Fisch nach Hause, durch dessen Genuss die Tochter seines Herrn schwanger wurde und bald einem Knaben das Leben gab. Um den Vater des Kindes zu ermitteln, lassen die Verwandten alle Männer des Dorfes zusammenkommen und der Reihe nach mit Bogen und Pfeilen bewaffnet vor das Kind treten. Derjenige sollte als der Vater gelten, nach dessen Waffen der Knabe griffe. Alle werden nun zurückgewiesen, bis endlich Maire Poxi herantritt und vom Kinde anerkannt wird (Motiv: *Vaterwahl*). Des weiteren wird erzählt (Thevet **53** p. 917), wie Maire Poxi die Verwandten seiner Frau sowie einige seiner Feinde in Tiere verwandelt, um endlich, seine hässliche Gestalt ablegend, als „schönster der Menschen" zum Himmel aufzufahren.

Merkwürdig ist nun, dass die beiden einzigen peruanischen Lokalmythen überlieferte Züge dieser Erzählung erkennen lassen.

In der Sage der Guamachuco (Brühl **14** p. 472, Doc. ined. Arch. de las Ind. III, 13—25) sendet Ataguyu vom Himmel herab seinen Diener Guamansiri der in niedriger Gestalt in die Dienste der Familie oder Sippe der Guachemines tritt und hier auf magische Weise ein Mädchen schwängert. Die Verwandten verbrennen ihn, aber seine Asche steigt zum

Himmel. Aus zwei Eiern, die das Mädchen gebärt, gehen die Zwillinge Apocatequil und Pigerao hervor (S. 48).

Die zweite peruanische Sage von Huarochiri im Berglande von Lima, die uns Francesco de Avila überlieferte (Markham 51 p. 124) behandelt die Taten des hässlichen, in Lumpen gehüllten, mit Schwären behafteten Heros Koniraya Wirakocha, der von sinnlicher Leidenschaft erfüllt, zahlreiche Inceste begeht. So schwängert er die Göttin Kovillaka durch eine mit Sperma bestrichene Frucht. Das so erzeugte Kind wird nun ganz in derselben Weise wie in der Tupisage verwendet, um seinen Vater aus der Versammlung der übrigen Götter heraus zu erkennen. Die weiteren Momente der Konirayasage, die Verfolgung des Gottes durch die Gattin des Pachakamak und die interessante asiatische Version dieser Erzählung wird uns noch im folgenden beschäftigen (S. 94).

Eine dritte Beziehung wird durch die Sage von den Papageien gegeben, die sich in Mädchen verwandeln, um die aus einer Katastrophe überlebenden Männer eines Stammes zu heiraten. Sie ist bisher bekannt als Episode einer von Molina überlieferten peruanischen Flutmythe (Markham 37, p. 8), kommt aber auch am Amazonas in loser Verbindung mit der Sage vom Wasserdämon Paitunare vor (S. 65) und ist ferner als selbständige Sage bei den Karaya, die sie wahrscheinlich den Tupi entlehnten, von mir (23, p. 40) nachgewiesen.

Sollten sich diese Parallelen als Zeichen einer von Peru nach Osten sich ausbreitenden Mythendissemination erweisen, die sich nicht nur auf das östlich an die Anden grenzende Tiefland beschränkte, sondern, dem Amazonas und Paraguay folgend, selbst die atlantische Küste erreichte, so würde dies durchaus mit den analogen Erscheinungen in Nordamerika im Einklange stehen, wo solche Einflüsse von Mexico und dem Pueblogebiet nach Norden und Osten ausstrahlten.

Weitreichend ist auch die Einwirkung der Arowaken, denen die Südamerikaner ja auch an materiellem Besitztum so viel verdanken. Ist doch die Kultivation der Maniokwurzel und die Töpferei hauptsächlich durch Arowaken verbreitet worden. Die friedliche oder auch, wie bei den Inselkaraiben, gewaltsame Aufnahme arowakischer Frauen in andere Stämme bildet auch für die Übertragung arowakischer Mythenelemente ein Hauptmoment.

Äusserlich zeigt sich schon der arowakische Einfluss durch die weite Verbreitung arowakischer Namen für mythologische Persönlichkeiten. Wie die Inselkaraiben von den Taino ihre Zemes (Ahnengötter) entnahmen, so sind auch die wichtigsten mythologischen Gestalten der Zentralkaraiben (Bakairi) wie Kamushini, Keri und Kame auf alte arowakische Beziehungen zurückzuführen, die in beiden Fällen durch das weibliche Element bedingt sind.

Auf den Sonnennamen *Kamu*, *kamoi* scheint auch der Name des Karayaheroen Kaboi zurückzugehen, wenn dieser nicht etwa eine Umformung des Tamoi, des Ahnherrn der Guarani ist. Letztere Möglichkeit ist dadurch gegeben, das im XVI. Jahrhundert die Karaya viel weiter südlich sassen und als nördliche Grenznachbarn der Südtupi von Léry ausdrücklich erwähnt werden.

Es wäre der Mühe wert zu untersuchen, ob die sogenannte Yuruparisage der Uaupéstämme, nebst den darin enthaltenen eigentümlichen Gestirnmythen, ursprünglich arowakisches Eigentum ist.

Die Mysterien des Izi oder Sonnenheroen werden am Uaupé, Isanna, Inirida und Atabapo von den einander akkulturierten Stämmen der Betoya, der karaibischen und arowakischen Familie in ähnlicher Weise gefeiert. Nun ist von mir selbst im fernen Südwesten bei den Ipurina am Purus in dem sogenannten Fest des *Kamatši* oder *Kamutši* eine analoge, wenn auch viel primitivere Feier beobachtet worden, bei der dieselben magischen Schalmeien zur Verwendung kommen wie am Uaupé, die ihrerseits wohl wiederum mit den Botutotrompeten des von Humboldt am Atabapo erwähnten Kachimanafestes identisch sind (Ehrenreich **23**, p. 70, Humboldt Reise III 29, p. 323). Kachimana und Kamatši sind offenbar nahe verwandte Namen. Es liegt also die Annahme nahe, dass die der arowakischen Familie zugehörigen Tariana, eine ursprünglich bei allen Arowakenstämmen des Binnenlandes verbreitete Mythe eines Männerbundes oder Geheimgesellschaft, als welche sie noch jetzt bei den Ipurina erscheint, unter Aufnahme von Sagenelementen der Nachbarstämme zu einem so komplizierten Gebilde wie sie die jetzige Uaupéversion ist, weiter entwickelt haben und auf die Nachbarstämme weiter übertrugen. Dieser Prozess hat sich offenbar ganz in derselben Weise vollzogen, wie die Ausbildung der Mythen der Geheimbünde und Schamanengesellschaften in Nordamerika, denen die Yuruparimythe auch in der Form sehr nahe steht. Wir dürfen hoffen, dass das gegenwärtig aufs neue durch Dr. Th. Koch in Angriff genommene Studium der Uaupéstämme, die Lösung dieser ethnologisch so äusserst wichtigen Frage ermöglichen wird.

Die karaibische Tradition hängt im Norden mit der der Warrau zusammen. Bei beiden Völkern findet sich die Sage vom Herabsteigen der Menschen durch ein Himmelsloch, die Kombination der Flut- und Sinbrandmythe, sowie die Sage vom Weltbaum in seiner Beziehung zur Schöpfung der Lebewesen und Kulturpflanzen.

Inwieweit die Mythe von den Bruderheroen bei den Yurakaré durch die Zentralkbraiben beeinflusst ist, ob etwa die Namen Tiri und Karu etymologisch mit Keri und Kame der Bakairi zusammenhängen, dürfte erst dann zu entscheiden sein, wenn wir Genaueres über die Originaltradition der wilden Bakairi und ihrer Nachbarstämme am Xingu erfahren werden. Die Märchen- und Sagenfragmente der Karaya deuten entschieden auf einen Zusammenhang mit den am mittleren Amazonas sowie nördlich davon ansässig gewesenen Stämmen der Tupi und karaibischen Familie, wie denn überhaupt für dieses Volk eine Einwanderung von Norden her durch sein ethnologisches Gepräge in hohem Grade wahrscheinlich gemacht wird.

Von der Papageienmythe bei den Karaya und ihren Parallelformen bei den Tupi und Peruanern, ist bereits die Rede gewesen (S. 63). Einen weiteren Beleg für den Zusammenhang dieses Volkes mit Amazonasstämmen bietet die Sage von dem „Jakaré und der Empörung der Weiber“ (Ehrenreich **23**, p. 41). Diese ist eine echte Amazonensage, die sich auf das engste an ähnliche Mythen vom Amazonas und aus Guayana anschliesst.

Weiber versammeln sich an einen See, um hier mit einem Wasserwesen (in Krokodilsgestalt) verbotenen Umgang zu pflegen, bis dieses endlich von den eifersüchtigen Männern erlegt wird. Die Folge ist ein Aufstand der Frauen, die dann durch eine List die Männer im Kampfe töten und stromabwärts fahrend das Land verlassen.

In Guayana sind die Hauptmomente der Sage folgende:

Toeyza, die Frau eines Häuptlings der Worisiana (? wohl Wapishiana) nimmt, unzufrieden mit dem Loose der Frauen einen Jaguarmann (Walyarima) zum Liebhaber an, der täglich zu ihr an den Badeplatz schwimmt, bis er endlich von den Männern getötet wird. Toeyza ruft nun ihre Genossinnen zur Rache auf. Mittels Cassavesaft vergiften die Frauen ihre Männer und ziehen bewaffnet ab, überall andere Frauen zur Nachahmung und Anschluss auffordernd. Verfolgende Männer werden von ihnen erschossen. Sie gründen dann im Parimegebiet ein eigenes Gemeinwesen (Brett 12, p. 180).

Die von Barboza Rodriguez (4, p. 46) am mittleren Amazonas aufgezeichnete Version (vom Rio Jamunda und Serra Eréré) setzt eine Trennung der Weiber schon voraus. Sie haben nur einen Greis unter sich geduldet, im übrigen töten sie allen männlichen Nachwuchs. Ein Knabe, Paitunare, entgeht diesem Schicksal. Seine Mutter rettet ihn, indem sie ihn in den See wirft, wo er Fischgestalt annimmt, sich aber täglich in einen Menschen zurückverwandelt, um die Mutter zu besuchen. Die übrigen Frauen entdecken dies und suchen den Knaben zu verführen, worauf der eifersüchtige Alte diesen beiseite schafft. Die Frauen fliehen und entziehen sich dem verfolgenden Manne unter Umständen, die an die im folgenden erörterte „magische Flucht“ erinnern (S. 83 ff). Hieran schliesst sich dann die erwähnte Papageienmythe, die erzählt wie der Alte wieder Frauen erhält.

Endlich sei noch auf die allerdings schon stark modifizierte Amazonenepisode hingewiesen, die einen integrierenden Bestandteil der Yuruparisage bildet.

Diese trägt schon vollständig den Charakter einer zur Legitimierung der Rechte des Männerbundes den Frauen gegenüber tendenziös herbeigeführten Umformung.

Bezüglich der Einzelheiten muss auf das Original verwiesen werden Stradelli 49, p. 825).

Die Amazonensage scheint über das ganze nördliche Südamerika verbreitet gewesen zu sein. Ihren einheimischen Ursprung haben Humboldt, Martius, Schomburgk u. a. mit Unrecht bezweifelt, während z. B. Herbert, Smith und Barboza ihn mit guten Gründen verteidigen (46, p. 573 ff.). Sie dürfte bei den Nordkaraiben entstanden sein und ist den Karaya jedenfalls von Norden her übermittelt, da sie südlich vom Amazonas sonst fehlt. Die durch die spanischen Conquistadores in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts verbreitete Nachricht von Amazonen im Quellgebiet des Paraguay ist nur eine missverstandene Auslegung des Orellanaschen Berichts.

Mythenwanderungen.

Die Frage der Mythenwanderungen, ihrer Bedingungen und der Grenzen ihrer Möglichkeit ist neuerdings wieder aktuell geworden. Die Periode der Völkerkunde, in der jede auch noch so oberflächliche Analogie in Einrichtungen, Mythen und Kulturbesitz einander weit entlegener Völker zur Annahme eines direkten historischen Zusammenhangs genügte, sei es auch nur unter Vermittelung der „Phönizier“ und der „verlorenen zehn Stämme Israels“ liegt noch nicht lange hinter uns. An die Stelle dieser ebenso bequemen wie trivialen Entlehnungshypothese trat Bastians Lehre vom Elementar- und Völkergedanken, die alle Ähnlichkeiten auf die Gleichheit der menschlichen Psyche, die Einheit der menschlichen Gehirnorganisation zurückführte. Aber auch sie konnte in diesem strengen Sinne auf die Dauer den Tatsachen nicht gerecht werden. Wenn auch der Elementargedanke für die einfachsten Äusserungen des menschlichen Geistes zu Recht besteht, so haben uns doch die zunehmende Erschliessung des Geisteslebens der Naturvölker, die vergleichende Ethnologie, das tiefere Eindringen in die indische und ostasiatische Kultur, sowie die Wiederentdeckung des alten Orients gelehrt, dass in weit stärkerem Masse wie bisher mit Wanderung, Übertragung und Austausch von Mythen und Mythenelementen über Kontinente und Meere hin gerechnet werden muss, was freilich in geringerem Masse auch für gewisse Teile des materiellen Kulturbesitzes gilt.

Die nächste Folge war dann wieder eine einseitig übertriebene Ausdehnung der Wanderungshypothese. So erkannte die Schule Ratzels, der geradezu die „ungeographische Scheu vor grossen Entfernungen“ tadelte, Wanderungsgrenzen überhaupt nicht mehr an, so dass nichts mehr im Wege stand, wenn die Assyriologen Babylonien die Indologen, Indien als die Urheimat aller menschlichen Tradition betrachteten. Versucht man nun die scheinbar ganz abseits liegende südamerikanische Mythenwelt, mit derjenigen unserer Hemisphäre zu verknüpfen, so bedarf es einer Stellungnahme zu diesen Fragen.

Unleugbar besteht eine auffallende Übereinstimmung gewisser Mythenkomplexe, in der Form der Naturmythe sowohl wie in der des Märchens, an den verschiedensten Punkten der Erde, insbesondere in Asien, Europa, Ozeanien und Amerika. Etwas seltener sind dazu die afrikanischen und australischen Parallelen. Immer wieder treten die gleichen Grundideen

in verschiedenem Gewande auf, oft unter erstaunlich getreuer Beibehaltung selbst unwesentlicher Einzelheiten, und bezeugen so innere Verwandtschaft.

Zur Erklärung dieser Tatsache würde an sich die Lehre vom Elementargedanken hinreichen, wenn man nämlich die Entstehung solcher Mythen in eine noch vor die Differenzierung der gegenwärtigen Hauptrassen in ihren gegenwärtigen geographischen Arealen zurückreichende Urzeit verlegt. Das bedeutet aber ein Beiseiteschieben des Problems, da wir damit den Boden des tatsächlich Gegebenen verlassend, uns mit dem hypothetischen *Homo alalus* als Mythenerfinders zu befassen hätten.

Annehmbarer wäre die zweite Hypothese, nach der alle Urmythen sich von einem Zentrum aus ausgebreitet haben, so dass es nur darauf ankäme, ihren Verbreitungswegen zu folgen und die Varianten aus dem jeweiligen geographischen Milieu zu erklären. Der babylonische sowohl wie der indische Kulturkreis kommen dabei in erster Linie als Ausstrahlungszentren in Betracht, jener für die ältere, dieser für die neuere Zeit kosmogonischer Tradition, dieser für die zum Märchen oder zur Tierfabel umgestalteten Mythe.

In der Tat lassen sich so fast ganz Asien, Europa, die Nordhälfte Afrikas und grosse Teile von Ozeanien unschwer in mythologischen Zusammenhang bringen, wenn auch die direkt zu konstatierenden Übertragungen und Beeinflussungen in spätere Zeit fallen, in historische Perioden, die überhaupt eine Dissemination von Elementen der geistigen wie materiellen Kultur begünstigten. Solche sind z. B. die Ausbreitung des Buddhismus über den grössten Teil Asiens, die Blütezeit der Hindukultur im malaiischen Archipel, die Handelstätigkeit der Araber im Mittelalter und endlich das Zeitalter der Entdeckungen und die sich daran anschliessende Entwicklung des Weltverkehrs und des christlichen Missionswesens.

Schwieriger liegt nun die Sache bezüglich Amerikas, für das bisher jeder zwingende Beweis einer tiefergehenden altweltlichen Beeinflussung in präkolumbischer Zeit fehlte. Denn selbst die neuerdings zwischen Nordostasien und den nordwestamerikanischen Küstenländern nachgewiesenen Beziehungen lassen sich zunächst nur im Sinne eines ziemlich rezenten nach Süden und Osten hin bald begrenzten Austausches verwerten (vgl. Boas, 8, p. 352).

Abgesehen davon, dass die Ausstrahlungstheorie die Entstehung der kosmogonischen Sagen und Naturmythen aller übrigen, ausserhalb des indischen oder ostasiatischen Kulturkreises stehenden Völker allzuweit herabrückt, beruht sie auf der äusserst unwahrscheinlichen Voraussetzung, dass alle diese zum Teil schon seit Jahrtausenden in ihren jetzigen Sitzen hausenden Völker erst durch äussere Einflüsse zur Ausbildung einer mythischen Weltanschauung und Erklärung gelangt sind, eigentümliche Traditionen also entweder überhaupt nicht besessen, oder sie nachträglich eingebüsst haben. Es bleibt nur die Annahme übrig, dass hier beide Faktoren, selbständige Entstehung und Weiterverbreitung, Hand in Hand gehen, ebenso wie sie bei den einfachen Erfindungen des materiellen Kulturbesitzes seit Urzeiten wirksam gewesen sind. Nichts spricht da-

gegen, dass eigene Kosmogonien und Naturmythen mehr oder weniger vollkommen in allen ethnographischen Provinzen sich entwickelt haben. Jedes Kulturareal trägt seinen eigenen mythologischen Charakter, den auch fremde Einflüsse nicht verwischen können. Für Amerika wird dieser durch die oben (S. 27) erwähnten Züge gegeben.

Gleichwohl weichen inhaltlich die Schöpfungssagen der neuen Welt weit voneinander ab. Sie erzählen das eine Mal, wie Tiere die Erde aus dem Urmeer herausfischen (östl. Nordamerika), während das andere Mal Menschen und Tiere aus einer ihrerseits wieder mehrschichtig gedachten Unterwelt auf die Erde gelangen (Pueblostämme und südliche Athapasken). Die zentralamerikanische Vorstellung haftet an einer zeitlichen Aufeinanderfolge mehrerer durch Kataklysmen vernichteter Welten. Bei den Nordweststämmen endlich tritt das Interesse an der Kosmogonie ganz hinter die Probleme des Erwerbs von Licht und Feuer zurück. Spuren dieser Vorstellungen sind auch in Südamerika deutlich zu erkennen. Das Motiv des Herausfischens der Erde durch Tiere ist in der Kaingangmythe nachweisbar. Häufiger findet sich, wie bei allen Naturvölkern, die Transmigration aus einer Ober- oder Unterwelt, während in den Andesländern die Schöpfung von Licht und Sonne das Hauptmoment bildet.

Alle diese Typen tragen ein durchaus amerikanisches Gepräge, wenn auch einige oberflächliche Ähnlichkeiten mit indischen Konzeptionen zu bestehen scheinen, wie z. B. die mexikanische Kataklysmensage und die peruanische Mythe von den drei Welteiern, aus denen die verschiedenen Schichten der Bevölkerung hervorgehen (S. 33). Jedenfalls deuten diese amerikanischen Schöpfungsmythen auf mindestens drei verschiedene Ausbildungszentren hin, wenn wir die südamerikanischen nicht als spezifisch verschieden betrachten wollen.

Dass einfache Naturmythen überall entstehen können und entstanden sind, ist ein logisches Postulat, das einfache Ergebnis der gleichen menschlichen Gehirnorganisation, die, wie v. d. Steinen sagt, vielleicht den einzigen wirklichen Beweis einer physischen Einheit des Menschengeschlechts darstellt.

Die Ähnlichkeit vieler dieser „Urmären“ an entlegenen Punkten spricht nicht dagegen. Am gleichförmigsten sind gerade die weltweit verbreiteten, die auf der gleichen Apperzeption und Deutung der gleichen auffälligen und fortwährend sich aufs neue wiederholenden Naturphänomene beruhen und damit zu Äusserungen des Elementargedankens im Bastianschen Sinne werden.

Auf die Gleichheit der durch den Lauf der Sonne und des Mondes, der Verwandlung und Zerstückelung des letzteren sowie der durch die Eklipsen ausgelösten Vorstellungen wurde bereits hingewiesen. Das Verschlungenwerden des Sonnenheros, seine jungfräuliche Geburt, seine Heldenlaufbahn, sein Festgehalten bzw. Gefangenwerden zur Zeit der Solstitien usw. sind mythische Momente die nirgends fehlen, wo man überhaupt den Blick den Himmelserscheinungen zuwandte. Von den Gestirnen haben Orion und die Plejaden am häufigsten gleichartige Mythen hervorgebracht.

Manche Phänomene lassen aber notwendigerweise mehrfache Deutungen zu, die von vornherein gleichberechtigt sind und deshalb auch in den verschiedensten Teilen der Erde selbst bei demselben Volk nebeneinander vorkommen und Ausgangspunkt verschiedener mythischer Entwicklungsreihen geworden sind. Es handelt sich dabei oft um so naheliegende Analogien, dass wir des Elementargedankens dabei gar nicht bedürfen, sondern sie unmittelbar psychologisch verstehen.

Wenn z. B. Inder und Mexikaner den Mond als ein mit Wasser gefülltes Gefäss, seine Flecken als einen Hasen auffassen, so beruht das nicht auf irgend einer mystischen, vielleicht einer gemeinsamen Quelle entspringenden Tradition, oder einer Symbolisierung, wie oft unberechtigter Weise angenommen wird[1]). Die Übereinstimmung erklärt sich vielmehr daraus, dass bei der starken Neigung der Mondachse in niederen Breiten die Gefässform in der den Schatten umschliessenden Mondsichel, die Hasenfigur in den Flecken des Vollmondes für jeden unbefangenen Beobachter ohne weiteres gegeben ist.

Ebenso kann natürlich die Mondsichel auch als Hörnerpaar, Waffe (Sichelschwert) die Fleckengruppe als Mann, Frosch usw. aufgefasst werden, wofür in beiden Hemisphären zahlreiche Parallelen vorkommen, die wiederum besondere Sagenkomplexe erzeugt haben. Die Auffassung des Mondes als Weberin oder Spinnerin (Frobenius **25**, p. 353) ist durch die Nebelbildungen gegeben, wie sie allmählich sich verdichtend die Mondscheibe verhüllen, oder scheinbar vom Monde gewebt, sich in dessen „Dämmer" auf die Wiesen herniedersenken.

Ferner haben die besonderen Beziehungen des Mondes zum weiblichen Geschlecht und die im Anschluss daran zum Wachstum der Pflanzen supponierten in allen Erdteilen parallele Sagenbildungen veranlasst.

Nicht nur Naturmythen, sondern auch solche, die an weitverbreitete, in urzeitliche Zustände hinaufreichende Sitten und Einrichtungen anknüpfen oder sie explanatorisch erklären sollen, können Ähnlichkeiten hervorbringen.

Die arowakische Sage von dem Jüngling, der als Gemahl eines Weibes aus dem Volke der Königsgeier im Himmel lebt und von einem Besuch in der irdischen Heimat zurückkehrend, daselbst einen ihm gleichenden jungen Krieger trifft, d. h. seinen inzwischen herangewachsenen unerkannten Sohn, durch dessen Hand er im Kampfe fällt (Brett **12**, p. 29), entspricht der deutschen Sage von Hildebrant und Hadubrant, der persischen von Rustem und Sohrab. Auch die griechische Mythe kennt ähnliches in der Dionysos- und Heraklessage.

Derartige Mythen gehen wie Liebrecht (**36**, p. 406) vermutet auf die urzeitliche Anschauung zurück, dass der Vater nur so lange als Oberhaupt der Familie figuriert als er die Kraft dazu hat seine Stellung im Zweikampf zu verteidigen[2]).

---

1) So auch von Frobenius **25**, p. 356.

2) Daher ringt in Polynesien (Rarotonga) der herangewachsene Sohn mit dem Vater um, wenn er Sieger bleibt, dessen Eigentum in Besitz zu nehmen. Waitz, Anthr. der Naturv. VI, p. 200.

Dass auch die verschiedenen Amazonensagen in diese Kategorie gehören, wurde bereits erwähnt.

Andere Parallelen knüpfen an die weitverbreiteten Bauopfer an und erklären die Analogie der Mythe des Popol Vuh von Zipacna, der im Erdloch von dem Hauspfosten zerstampft werden soll, aber den Bau zum Einsturz bringt und seine Feinde tötet (Liebrecht **36**, p. 79) mit gewissen altweltlichen Sagen (Stucken **50**, IV, p. 402).

Endlich haben wir mit den sogenannten Konvergenzähnlichkeiten zu rechnen, einem biologischen Begriff, der neuerdings auch in die Völkerkunde eingeführt wurde. Mythen, die ursprünglich verschiedenen Konzeptionen entstammen, können unter gewissen Bedingungen gleiche Motive erzeugen, die eine Verwandtschaft vortäuschen. Aus dem von Frobenius gesammelten Material lassen sich eine ganze Anzahl solcher Konvergenzen feststellen.

So sind z. B. die Sagen von Menschen, die temporär Tiergestalt annehmen, bis sie durch Verbrennung ihrer tierischen Hülle dauernd zu Menschen werden, nur zum Teil als Astralmythen zu deuten, während manche offenbar dem Wehrwolfglauben entsprossen sind. Auch die sogenannten Oger- oder Kannibalenmythen sind aus verschiedenen Vorstellungen entwickelt, manchmal freilich auch nachträglich durch Aufnahme gleicher Motive in eine ähnliche Form gebracht, wie magische Flucht, Parasitenmotiv, Verbrennung und Moskitoentstehung (S. 34).

Interessant sind für diese Frage besonders die Orpheusmythen, von denen wir in Südamerika bei den Yurakaré ein gutes Beispiel besitzen, in dem die Beziehung auf Sonne und Mond deutlich zum Ausdruck kommt. Man hat diese Sage anderen zur Seite gestellt, in denen nicht die Person selbst, sondern nur ihre in einer Kalebasse eingeschlossene Seele aus der Unterwelt zurückgebracht wird, die wieder entweicht, als ein Neugieriger das Gefäss öffnet oder der Transformation in einen lebenden Körper zusieht.

Solche in Nordamerika (Huronen und Cherokis) häufigen Versionen, denen das für die Orpheus- und Eurydikesage wesentliche Moment des Folgens und Umwendens fehlt, dürften auf die schamanistischen Praktiken des Seelenfanges zurückzuführen sein. Das Verbot des neugierigen Hinsehens im Moment der Ausführung eines Tricks gehört zu den wichtigsten Suggestivmitteln der Nekromanten.

Den Tatsachen, die für eine selbständige Entstehung ähnlicher Mythen sprechen, steht nun die ebenso unzweifelhafte weitreichender Übertragungen und historischer Zusammenhänge gegenüber. Diese in den letzten Dezennien durch die Theorie des Elementargedankens zurückgehaltene Erkenntnis bricht sich jetzt, wo von allen Seiten das Beweismaterial massenhaft zuströmt, um so unwiderstehlicher Bahn und verlangt gebieterisch eine Revision unserer bisherigen Anschauungen über vorzeitliche Völkerbeziehungen. Weit mehr noch als Objekte und Produkte der materiellen Kultur sind solche der Ideenwelt, vor allem Mythen und mythische Motive von Volk zu Volk gewandert, auf ihrem Wege weiter-

gebildet und sowohl untereinander, wie auch mit schon vorhandenen Traditionen verbunden worden.

Dieser Prozess beruht aber keineswegs auf einfacher geradliniger Fortpflanzung der Tradition oder wellenförmiger Ausbreitung nach der Peripherie hin, ist vielmehr auch von rückläufigen Bewegungen begleitet, die die Unterscheidung des Entlehnten vom Einheimischen ausserordentlich erschweren. Ein klassisches Beispiel liefern die Beziehungen der indischen Märchen- und Sagenwelt zur europäischen. Wir haben hier einmal gemeinsam indogermanisches Erbgut, dem vielleicht auch babylonische Elemente beigemischt sind. Später wirkt, namentlich zur Zeit des mazedonischen Weltreichs, Griechenland auf Indien ein, während im Mittelalter wiederum indische Elemente unter Vermittlung der Araber aufs neue, und zwar massenhaft, in den europäischen Märchenschatz aufgenommen werden. Ein besonderer Strom der Tradition läuft daneben über Persien im weiteren Sinne. Er verbindet Vorderasien mit den zentralasiatischen Reichen, der türkisch-mongolischen Welt, die andererseits wieder direkt vom buddhistischen Indien aus beeinflusst ist und gerade gegenwärtig durch ihre Ruinenstätten und Schriftwerke zu uns zu sprechen begonnen hat.

Ähnliche Verhältnisse bestehen in Süd- und Ostasien im malaiischen Archipel und Japan wo sich indische, chinesische und malaiische Elemente, hin und wieder laufend in mannigfachster Weise kreuzen. Dazu gesellt sich endlich der Einfluss des Islam, der nach Indien und Indonesien semitische und persische Traditionen brachte.

So ist denn ein überaus dicht verschlungenes Mythengewebe entstanden, dessen Entwirrung nur in besonderen Fällen beim Vorhandensein geeigneter Leitmotive bis zu einem gewissen Grade möglich ist.

Stucken betont mit Recht, dass es nicht auf Übereinstimmung der Gestalten, sondern der Motive ankommt, dass erstere im Typus schwanken, während letztere sich oft mit unglaublicher Zähigkeit erhalten (**50** IV, p. 189).

Dabei gilt aber eine Voraussetzung, die Stucken selbst nur allzuhäufig ausser acht lässt. Die Motive müssen nämlich wirklich identisch sein, nicht nur äusserlich ähnlich, und müssen in derselben Kombination auftreten.

So hat z. B. das Motiv des Baumfällens eine ganz andere Bedeutung, wenn es sich üerhaupt um die Beschaffung von Holz etwa zum Schiffbau handelt oder wenn es, wie in der Sage vom Besuch im Himmel, eine Modifikation des Symplegadenmotivs darstellt.

Unter den Ogren- oder Kannibalenmythen, denen Frobenius sämtlich eine astrale Bedeutung zuschreiben möchte, befinden sich manche, die unzweifelhaft rein explanatorisch an Funde fossiler Knochen anknüpfen, während andere sich als völlig eigenartige Bildungen erweisen, deren Deutung noch nicht möglich ist (S. 81). Dahin gehören die in Nordamerika häufigen Sagen von plötzlich aufsteigenden, umherschweifenden riesigen Köpfen oder Schädeln, die wir nur hypothetisch etwa als Mondkonzeptionen ansprechen dürfen. In vielen Fällen sind die Ogren riesige Prototypen blutsaugender Tiere, wie Mosquitos, Vampyre und dergleichen,

deren heutige Repräsentanten aus der Asche des verbrannten Unholds entstanden gedacht sind (S. 34).

Das Motiv der Zerstücklung irgend einer mythischen Persönlichkeit ist von verschiedener Bedeutung, wenn es auf den Mond bezogen zugleich die Wiederbelebung und Zusammensetzung enthält oder wenn aus den den einzelnen Stücken Teile der organischen oder kosmischen Welt gebildet werden (Tiamat- und Ymir-Mythus).

Auch das Motiv des Armausreissens oder Armausdrehens, das in manchen Feuerraubmythen auftritt, hat in anderen Fällen gar nichts mit diesen zu tun. Das einzige aus Südamerika bekannte Beispiel in der Tupimythe (S. 55) ist wohl auf die Mondsichel zu beziehen.

Wirkliche Gleichheit und gleiche Verknüpfung der Motive beweist mit genügender Sicherheit die Verwandtschaft solcher Mythen, die nicht unmittelbar an der Naturanschauung haftend den Charakter von Märchen und volkstümlichen Erzählungen angenommen haben. Die Unwahrscheinlichkeit einer mehrmaligen gleichen Gruppierung und Verknüpfung gleicher Elemente ist grösser als die Wahrscheinlichkeit ihres historischen Zusammenhanges.

Als Beispiel seien zunächst die weitverbreiteten, zur Klasse der Ogersagen gehörigen Märchen angeführt, in denen Personen, meist Kinder, in die Gewalt eines Unholdes (Hexe oder Menschenfressers) geraten und sich schliesslich durch irgend eine List befreien. Dies geschieht entweder auf dem Wege der unten zu erörternden „magischen Flucht" (S. 83) oder dadurch, dass der Dämon in eine Falle gelockt, eingeschläfert und verbrannt wird (Typus: *Hänsel und Gretel*). Diese Sagen zeigen in beiden Hemisphären eine auffallende Übereinstimmung der Motive und ihrer Kombinationen. Unterschiede entstehen nur durch die grössere oder geringere Zahl von Einschiebseln und Ergänzungsmotiven, wie Trugheilung, (S. 75), Ungeziefermotiv (S. 78), magische Flucht, Hilfsalte (Frobenius **25**, p. 398) und dergleichen.

Ein weiteres Beispiel ist die Sage von den badenden Jungfrauen, die eigentlich Tiere, meist Vögel, sind und diese Gestalt vorübergehend ablegen. Ein Mann raubt eins der Tiergewänder und erlangt dessen Besitzerin zur Gattin, die sich ihm dann später wieder entzieht, nachdem sie durch Zufall wieder in Besitz ihres Gewandes gelangt ist (Typus: *Schwanenjungfrau*, Frobenius **25** p. 304 ff).

Ferner gehört hierher die Mädchenangelmythe (Frobenius **25** p. 279 ff.) die Sage von der Frau die Tiere zur Welt bringt, die vorübergehend menschliche Gestalt annehmen, bis es gelingt sie definitiv zu Menschen zu machen.

Alle diese Typen gehören Europa, Asien und Amerika gleichzeitig an, während die Sage vom Drachenkampf zur Befreiung einer Jungfrau auf die Alte Welt beschränkt zu sein scheint.

Von den Fabeln ist der Wettlauf zweier Tiere von entgegengesetzten Eigenschaften der bekannteste Fall (Typus: *Swinegel und Hase*).

Die ursprüngliche Heimat dieser Erzählungen und ihrer zahllosen Varianten zu bestimmen oder auch nur enger zu umgrenzen ist zur Zeit

nicht möglich. Mit der Erkenntnis, dass sie aus **Asien** stammen, wo ihre ältesten und zahlreichsten Formen zu Hause sind, ist nicht viel gewonnen, selbst wenn wir sie zum Teil mit einiger Sicherheit dem indischen Kulturkreise zuschreiben können. Jedenfalls müssen sie von dort aus nach Nordasien, Europa, Ozeanien und endlich Amerika, wo sie im Norden bei den pazifischen Küstenstämmen wie bei den Eskimo besonders entwickelt sind, gewandert sein.

Für unser Thema interessiert uns weniger das erste Entstehungszentrum dieser Mythen, als der **Weg** ihrer Verbreitung nach und durch Amerika.

Die Bestimmung des Weges, den eine Tradition im einzelnen Falle gemacht hat, erklärt zugleich die Übereinstimmung von Mythen an zwei weit voneinander entfernten Punkten und ist eine ganz andere Aufgabe als der Beweis einer allgemeinen Verwandtschaft gewisser Mythenkomplexe.

Der Verbreitungsweg wird nicht allein durch die geographische Lage bestimmt, sondern auch durch historische insbesondere kulturgeschichtliche Momente, wie Völkerwanderungen, Handel, Kolonien, Sklavenimporte, religiöse Bewegungen und endlich auch durch ganz zufällige Ereignisse, wie verschlagene Schiffe, Zerstreuung einer Bevölkerung durch Katastrophen und dergleichen.

Seine einigermassen sichere Festlegung wird also überall da ungemein schwierig ja unmöglich sein, wo, wie in der enorm ausgedehnten Festlandsmasse der Alten Welt, seit Urzeiten her alle diese Momente zusammenwirkten und die verschiedensten Strömungen sich kreuzten. Im allgemeinen werden wir hier immer mit einer peripherischen Verbreitung von Vorderasien und Indien aus zu rechnen haben. Was die eigentlichen Märchen anlangt, so dürfte deren Dissemination in Asien im wesentlichen auf die expansive Wirkung des Buddhismus zurückzuführen sein.

Einfacher liegt die Sache scheinbar für Amerika. Das natürliche Eingangstor für den asiatischen Import liegt hier im äussersten Nordwesten, die weitere Verbreitung ist ebenso naturgemäss wie die nord-südliche und käme es nur darauf an zu untersuchen, wie weit sie dieser Richtung folgt und welche seitlichen Ausläufer sie nach Osten entsendet.

Inwieweit eine unmittelbare Beeinflussung Amerikas von Polynesien aus stattgefunden hat, wie sie manche Autoren ohne weiteres annehmen, lässt sich zur Zeit nicht beurteilen. Direkte Beweise fehlen durchaus.[1]) Die wenigen mythischen Parallelen lassen auch die Möglichkeit einer gemeinsamen Entlehnung aus Asien zu. Völlig rätselhaft sind die Analogien oder vielmehr Homologien gewisser peruanischer Mythen mit hinterindischen, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Eine besondere Untersuchung beanspruchen natürlich die postkolumbischen, durch den Verkehr mit den Europäern vermittelten Übertragungen, die viel weiter gehen als man gewöhnlich annimmt. In Südamerika be-

---

1) Die Verwandtschaft nordwestafrikanischer Kunstformen (s. Augenornament) mit polynesischen, die **Ratzel** und **Schurtz** verschiedentlich als Hauptargument für solchen Zusammenhang verwendeten, hat sich nach genaueren Untersuchungen nicht bestätigt. Vergl. meine Bemerkungen im „Corresp.-Bl. d. d. anthr. Ges.“ 1903.

ginnen sie bereits in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts mit dem Einsetzen der Missionstätigkeit.[1]) Die meisten Sammlungen von Fabeln Legenden der *Indios mansos* am Amazonas tragen einen gemischten Charakter. Die neuerdings von Van Coll bei den Küstenarowaken Surinams aufgezeichneten Mythen sind durchweg christlich gefärbt. In anderen Gegenden haben wohl Kolonisten heimische Sagenelemente unter den Indianern verbreitet, daher das auffallend häufige Vorkommen von Varianten Grimmscher Märchen unten den Araukanern, worüber Lenz und Lehmann-Nitzsche uns berichten. Ähnliches ist in Nordamerika beobachtet. Auch von der Südsee her können auf diese Weise in neuerer Zeit Mythenstoffe eingeschleppt sein z. B. von der Osterinsel, deren Bevölkerung fast ganz durch peruanische und chilenische Sklavenräuber fortgeschleppt wurde.

Die Frage, ob die Normanen der amerikanischen Mythenwelt Bestandteile zugeführt haben, ist angesichts der höchst merkwürdigen Parallelen, auf die Liebrecht und Stucken hingewiesen haben, nicht ganz so müssig wie es scheint. Es sei daran erinnert, dass lange vor Abfassung oder Sammlung der Edda-Lieder nordische Seefahrer die Küsten Nordamerikas besuchten. Da die Möglichkeit einer Klärung dieser Frage natürlich auf immer dahin ist, so bedarf sie keiner weiteren Erörterung.

Zusammenhang der nord- und südamerikanischen Mythen.

Betrachten wir nun zunächst die Mythenausbreitung auf dem Boden der Neuen Welt für sich, so finden wir auch hier wie in Asien mehrere grosse Disseminationsgebiete. Für Nordamerika ist durch die Untersuchungen von Boas ein die ganze nördliche Hälfte und einen Teil des Mississippigebiets umfassendes festgestellt, in welchem von der pazifischen Küste aus Sagen zu den Eskimo, Athapasken, Algonkins, Sioux und Micmac gewandert sind. Auch die nördlichen Stämme Kaliforniens wurden berührt. Weiter wurde erwiesen, dass diese Einflüsse den grossen Verkehrswegen, nämlich dem Columbia und Fraser River und weiterhin den Zuflüssen des Mackenzie und Mississippi folgten. Ein zweites Disseminationsgebiet bildet das westlich von den Felsengebirgen bis zur Sierra Nevada sich erstreckende Plateau und seine südliche Abdachung, die Stämme der Pueblokultur und die südlichen Athapasken umfassend.

In Südamerika waren hauptsächlich Tupi- und Arowakenstämme, die über das ganze Amazonas- und Orinocostromgebiet hin Mythenelemente ausbreiteten, während von Peru aus Strömungen nach Osten und Süden liefen. Nur der südlichste Teil des Kontinents scheint von diesen Einflüssen unberührt geblieben zu sein.

Dass gewisse Sagengruppen dieses weiten Gebiets eine auffallende Übereinstimmung mit nordamerikanischen zeigen, wie die Zwillingsmythen mit den Motiven der Proben usw., wurde bereits betont. Es kehren dabei

1) Daher auch Urkunden wie das Popol Vuh und die Bücher des Chilam Balam die frühestens im XVII. Jahrhundert ihre gegenwärtige Fassung erhalten haben, nicht unbedingt einwandsfrei sind.

ganz spezielle Züge nordwestpazifischer Mythen unvermittelt ohne Zwischenglieder in Südamerika wieder, wie das Motiv der Pfeilkette bei den Tupi, das Umsetzen der Körperteile bei den Yurakaré, die gemeinsame Schwängerung badender Weiber durch eine übermenschliche Persönlichkeit in der Yuruparisage und endlich das Motiv des Stachelsitzes bei den Araukanern, abgesehen von dessen Modifikation bei den Mundruku. Während nun im Falle der Araukaner eine direkte Übertragung in neuerer Zeit durch den Schiffsverkehr nicht absolut ausgeschlossen ist, steht für die übrigen die Annahme einer unabhängigen Entstehung der eines Imports oder einer allmählichen Dissemination zunächst gleichberechtigt gegenüber. Die Frage ist nun welche von beiden die wahrscheinlichere ist.

Im allgemeinen wird sich der Weg einer Mythe durch gewisse Etappen bestimmen lassen, in denen sie mit allen Nebenumständen, der gleichen Gedankenverbindung, selbst Wortlaut und im wesentlichen gleichen Persönlichkeiten sich wiederholt.

Fälle, in denen sich solche Etappen von Nord- nach Südamerika hin verfolgen lassen, enthält unser Material mehrere.

Es gehört dazu die wie es scheint auf Amerika beschränkte Fabel vom Austausch der Exkremente oder des Erbrochenen.

In einem der Bakairimärchen (von den Steinens 48, p. 383) fordert der Ameisenbär den Jaguar zu gemeinsamer Defäkation mit geschlossenen Augen auf und verspottet, nachdem er heimlich die Fäces vertauscht hat, seinen Partner, als dieser erstaunt die scheinbar von ihm entleerten Termitenreste betrachtet. Derselben Erzählung begegnen wir in Nordamerika bei den Navaho, wo der Coyote mit einem Riesen oder Bären das Erbrochene vertauscht, ebenfalls mit dem Motiv des Augenschliessens (Matthews 38, p. 227).

Wir finden es in gleicher Weise bei dem Selischstamm der Shushwap, wo der Coyote einer menschenfressenden Eule denselben Streich spielt (Boas 8, p. 91), endlich auch bei den verwandten Thompson Riverindianern (Teit 52, p. 30).

An der absoluten Homologie dieser Varianten, die nicht nur in der allgemeinen Form, sondern auch in Einzelheiten der Redeweise übereinstimmen ist nicht zu zweifeln, ebensowenig an der nördlichen Heimat dieses Märchens, das dort seinen ursprünglichen Charakter als Ogermythe noch deutlich bewahrt hat, auf seiner mehr als 65 Breitegrade kreuzenden Wanderung nach Süden jedoch keines wesentlichen Zuges verlustig ging.

Ein weiteres Beispiel liefert das weltweit verbreitete Motiv der Trugheilung. Es erbietet sich jemand, eine ihm lästige oder feindliche Persönlichkeit gesund, schön oder jung zu machen, wenn sie sich einer gewissen Kur durch Verbrennung, Räucherung oder Körperzerstückelung unterziehen wolle, wobei dann der Patient seinen Tod findet. So stirbt in der griechischen Sage König Pelias auf Medeas Rat durch die Hand seiner Töchter, während sich in der indischen Frzählung des Daṇḍin (Daśakumaracaritam, 3. Abent.) König Vikaṭavarman von seiner verräterischen Gemahlin Kalpasundari verbrennen lässt, um Schönheit zu gewinnen. Im übrigen sind die asiatischen Varianten, die meist als Episoden anderen

Mythen eingefügt sind, zahllos. Frobenius stellt eine ganze Reihe davon zusammen (25, p. 394).

In Amerika erscheint die Trugheilung in zwei Fassungen, deren eine sich an die asiatischen Versionen anschliesst, wie das Zahnausziehen im Popol Vuh, das Pfeilausziehen bei den Micmac (Rand 41, p. 83), während die andere eine spezifische, für die Neue Welt charakteristische Form angenommen hat, wenn sie nicht überhaupt ein selbständiges Produkt ist.

Eine Frau oder Tierweibchen, die ein schönbemaltes Kind bei sich hat, begegnet einem Jaguar, Riesen, Coyote, der ebenso schön bemalt sein will. Sie rät ihm, sich in einer Grube dem Feuer auszusetzen, wodurch er verbrannt oder erstickt wird. Dieses Märchen findet sich in fast wörtlicher Übereinstimmung bei den Kutenai am Columbia River (Boas V. B. A. G. 1891, p. 171) und mehr als 60 Grade südlicher bei den Karaya Brasiliens (Ehrenreich 23, p. 44). Die dazwischen liegende Etappe bei den Sia von Neu-Mexico (Stevenson, Ann. Rep. XI, p. 153) zeigt nur eine unwesentliche Abweichung, indem der Coyote nicht sich selbst, sondern seine Kinder verbrennt. Frage und Antwort sind in allen drei Versionen identisch[1].

Fälle wie diese machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass auch die Mythen vom Besuch im Himmel in Nordwestamerika mit den Brudermythen Südamerikas in direktem Zusammenhang stehen.

Das Vorkommen des spezifisch nordwestamerikanischen Elements der Pfeilkette, das Boas nur bis Kalifornien hin verfolgen konnte, in Südamerika am Amazonas und bei den Osttupi ist gewiss höchst beachtenswert. Der Umstand, dass die Überlieferung in Brasilien über 300 Jahre älter ist wie an der Nordwestküste, könnte bei dem Fehlen aller Zwischenglieder darauf hindeuten, dass wir es im Norden wie im Süden mit einem Reste eines urzeitlich über den ganzen Kontinent verbreiteten Mythus zu tun haben. Im Zusammenhang mit den anderen Zügen dieses ganzen Mythenkomplexes und den übrigen südamerikanischen Versionen erscheint jedoch ein späterer Import von Norden her wahrscheinlicher zu sein, zumal, wie wir sehen werden, eine Beimischung altweltlicher (ostasiatischer) Elemente unverkennbar ist. Auch der Stachelsitz in dem araukanischen Märchen von Latrapai und seinen Neffen (Lenz 35 p. 225) bildet eine höchst merkwürdige Spezialanalogie mit der nordwestpazifischen Sage, die Lenz, der den Zusammenhang nicht ahnte, leider weiter zu verfolgen unterliess.

Das Motiv des Baumspaltens durch Keile findet sich hier ebenfalls, aber eigentümlich verändert und offenbar missverstanden, woraus auf einen rezenten Import, vielleicht durch den Schiffsverkehr an der pazifischen Küste zu schliessen wäre. Bei den argentinischen Araukanern hat Lehmann-Nitzsche eine entsprechende Sage nicht gefunden, doch scheint sein noch unpubliziertes Material noch andere nordwestamerikanische Parallelen zu enthalten.

---

1) Von weiteren nordamerikanischen Versionen sind hervorzuheben die der Nutka, Boas 8 p. 114, Maidu, Dixon 19 p 93, Osage, Dorsey 20 p. 10.

Die Sage von dem Besuch im Himmel, die in Amerika in so eigentümlicher Weise mit der Zwillingsmythe verknüpft ist und nur hier die Motive „Pfeilkette“ und „Stachelsitz“ verwendet ist für die Frage der alt- und neuweltlichen Zusammenhänge die weitaus wichtigste, da ihre älteste bekannte Fassung dem ostasiatischen Kulturkreise angehört.

Asiatische Sagenelemente in Amerika.

Dass an den Küsten des Beringsmeers seit Jahrhunderten ein Austausch von Mythen und Kulturelementen zunächst zwischen Tschuktschen und Korjäken einerseits, Indianern und Eskimos andererseits stattgefunden hat ist jetzt definitiv erwiesen.

Seitdem Boas auf Grund seines in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gesammelten Materials in Nordwestamerika eine relativ grosse Anzahl altweltlicher Sagenelemente erkannt hatte (8, p. 352), die sich südlich bis Kalifornien, östlich bis an die atlantische Küste verfolgen liessen, ist jetzt andererseits durch die Jesup-Expedition ein tiefes Eindringen amerikanischer, namentlich dem Cyklus der Rabensagen zugehöriger Elemente nach Sibirien hinein nachgewiesen.

Nach Bogoras Mitteilungen (10 p. 577) bildet auf asiatischem Boden die Kolyma, also etwa der 160. Meridian östlicher Länge, die Grenze der Tradition beider Weltteile.

Dass weitere Untersuchungen diese Grenzen wechselseitiger Beeinflussung noch wesentlich verschieben werden, ist a priori anzunehmen. Wie weit sich in Amerika die Spuren der nördlichen Sagen noch jenseits des Isthmus verfolgen lassen, haben wir gesehen. In Asien fordert besonders der reiche Sagenschatz des japanischen Inselreichs mit seiner phantastischen Shintomythologie zur Prüfung heraus, zumal wir hier über authentische Materialien verfügen, die mindestens tausend Jahre älter sind als alles, was wir aus Ostsibirien und Nordamerika kennen. In der Tat finden sich in den altjapanischen mythischen Geschichtswerken Kojiki und Nihongi aus dem VII. und VIII. Jahrhundert n. Chr. eine Anzahl der wichtigsten in Amerika erst später bekannt gewordenen Sagen und Sagenelemente in ihrer ältesten Fassung überliefert, so dass eine Dissemination aus dem Bereiche der japanischen Sphäre kaum zu zweifeln ist.

Doch sind vielfach die in Japan noch zusammengehörigen Elemente in Amerika getrennt und zu neuen Kombinationen mit anderen vereinigt worden.

Nach der Angabe des Kojiki[1]) steigt Okuninushi, Urenkel des Susanowo, des die Unterwelt beherrschenden Bruders der Amaterasu, zu diesem hinab, um ihn um Rat und Hilfe gegen seine Brüder zu bitten. Diese trachteten dem Okuninushi nach dem Leben wegen seiner Werbung um eine schöne Prinzessin. Sie rollten einen glühenden Felsen auf ihn und versuchten ihn in einen gespaltenen Baum durch Herausschlagen

---

1) Der betreffende Abschnitt ist von Florenz seiner Übersetzung des Nihongi als Anhang beigegebenen Suppl. der Mitteil. d. G. f. Nat. u. Vk. Ostasiens. **24**, p. 260.

der Keile einzuklemmen. Von seiner Mutter, der Sonnengöttin, gerettet, vermählt sich Okuninushi, um den Anherrn günstig zu stimmen mit dessen Tochter, erregt aber gerade dadurch Susanowos Zorn und muss verschiedene Prüfungen und Plagen über sich ergehen lassen. So wird er in der ersten Nacht in die Schlangenkammer, in der zweiten in ein mit giftigem Gewürm oder Insekten gefülltes Gemach gesperrt, am dritten Tage endlich muss er einen abgeschossenen Pfeil aus einem brennenden Dornbusch suchen. Mit Hilfe des Talismans seiner Gemahlin kommt er unbeschädigt davon.

Hier haben wir also die wohlbekannten Züge der amerikanischen Sage vom Besuch im Himmel mit den Proben der Baumkeile, des Glutsteins, der wiederum ebenso wie die Schreckenskammern in der Quichémythe von den beiden Brüdern im Unterweltsreiche Xibalba wiederkehrt. In Südamerika entsprechen dem die fallenden Bäume, die Stachelpalme, das brennende Dickicht und die Rettung im Erdloch bei den Mundruku, Baumkeile und Stachelsitz bei den Araukanern. Die Osttupimythe hat statt der Baumspaltung durch Keile das ursprüngliche Klappfelsenmotiv bewahrt.

Das den süd- und nordwestamerikanischen Versionen gemeinsame Motiv des Tierfangs fehlt der japanischen gänzlich und scheint eine spezifisch neuweltliche Erweiterung zu sein. Es ist besonders ausgebildet im südwestlichen Gebiet Nordamerikas, wo die Tötung der die Welt verheerenden Ungeheuer als Leistung des Heroen verlangt wird. Wahrscheinlich sind hier verschiedene Mythen verschmolzen.

Die Persönlichkeit des Susanowo weist noch eine Reihe von Zügen auf, die in vielen der amerikanischen Oger- oder Kannibalenmythen wiederkehren. Derartige dem Menschen verderbliche Wesen sind bekannte Typen aller Mythologien und volkstümlichen Legenden der Alten und Neuen Welt. Im indischen Kulturkreis sind die Rakshasas und die phantastischen Schreckensgestalten des çivaitischen Kultus charakteristische Formen, die mit dem indischen Märchenschatz ihre Verbreitung fast über die ganze östliche Hemisphäre gefunden haben und allenthalben mit ähnlichen mythischen Gebilden verschmolzen.

In Amerika erscheinen sie entweder in monströser menschlicher Gestalt als Riesen, Doppelgesichter, hässliche Weiber, Hexen, auch wohl als Kinder geheimnisvoller Art, oder als Tiere, wie Bären, Berglöwen, Jaguare, Vampyre, riesige Insekten (Mosquitos) oder endlich als einzelne vom Körper getrennt herumschweifende Köpfe, Totenschädel von Menschen und Büffeln, auch als rollende Steine, die sich aber ganz wie menschliche Wesen benehmen. In den grossen Sammlungen nordamerikanischer Sagen, wie die von Boas, von der Nordwestküste oder den von Kroeber und Dorsey unter den Prärieständen gesammelten, kommen fast alle diese Typen nebeneinander vor. In Zentral- und Südamerika finden sie sich nur noch vereinzelt, dagegen scheinen sie in Ostsibirien, vom Amur bis zur Beringstrasse, in ganz analogen Formen verbreitet zu sein.

Gemeinsam ist fast allen diesen amerikanischen und ostasiatischen Fabelwesen der Zug, dass sie mit Ungeziefer behaftet sind, Schlangenhaar haben oder Schlangen, Skolopender, Frösche u. dgl. als Parasiten im

Haare oder am Körper tragen oder endlich, dass am Kopfe und Nacken Defekte oder sonstige Abnormitäten wahrnehmbar sind. Bisweilen ist auch wohl nur von starkem Haarwuchs, Haarflechten und Zöpfen die Rede, wie bei den sogenannten „entangled man" der Prärieindianer (**22**, p. 385). Von diesen Wesen haben zwei eine besondere historische und ethnographische Bedeutung erlangt, nämlich der sagenhafte Gegner des Irokesenheros Hiawatha, der gefürchtete Atotarho, dessen Bildnis nach einheimischer Zeichnung das Schlangenhaar zeigt (An. Rep. II, Tf. XIV), sowie im Nordwesten der Schutzgeist des kannibalischen Hamatsabundes der Baχbakualanuχšiwae der Kwakiutl, oder Salpsta der Bilχula.

Die Mythen behandeln entweder die Tötung der Ogren oder die Flucht vor ihnen, überhaupt die Befreiung einer Person aus ihrer Gewalt durch eigene oder fremde Hilfe.

Sehr häufig ist dies die Aufgabe der Bruderheroen. Sie bemächtigen sich des Dämons mit List, indem sie der Aufforderung nachkommen, ihn zu lausen[1]), wobei er einschläft und leicht bewältigt wird. Man bindet ihm dabei manchmal das Haar an Pflöcke oder Dachsparren fest (Motiv: „*Haaranbinden*"[2]), Dorsey **22**, p. 345) oder dem Schlafenden wird mit einem Stein der Kopf zerschmettert, oder eine Öffnung im Kopf, die unter dem Haarwulst des Dämons zutage tritt, wird benutzt, um einen glühenden Stein hineinzutreiben, analog der homerischen Kyklopenblendung (Motiv: „*Gluthstein*", Dorsey **22**, p. 345, Dixon **19**, p. 81).

Der getötete Oger wird in der Regel verbrannt, worauf aus seiner Asche Mosquitos entstehen (S. 34), ein in Nordamerika überaus häufiger Zug, der in Südamerika in der Ualri-Episode der Yuruparimythe, in Asien u. a. bei den Amurstämmen (Golden) wiederkehrt (Gl. Bd. 71, p. 92).

Nicht minder lehrreiche Parallelen liefert das Motiv „Kopfbefund" in folgenden Varianten.

Bei den Korjäken Ostsibiriens nimmt die Sonne ein Weib, an dessen Stelle sich ein in Menschengestalt verwandelter Käfer setzt. Während des Lausens entdeckt der Gatte an ihrem Nacken Käferschilder und tötet die entlarvte Betrügerin (Bogoras **10**, p. 657).

Bei den Maidu Californiens hat ein Frosch die Gestalt des Weibes eines Berglöwen angenommen, die er verschlungen hat. Nachts entdeckt der Gatte Schuppen an ihrem Nacken, tötet die Pseudogattin und holt sein wirkliches Weib aus ihrem Leibe hervor.

Bei den Karaya Brasiliens entdeckt die Frau in gleicher Weise Fisch-

1) Varianten dazu sind Haarkämmen, Kopf- oder Gliederkratzen und Blutsaugen. Dabei können die Rollen auch vertauscht sein, indem nicht der Dämon, sondern der Besucher der Patient ist oder beide sich gegenseitig bearbeiten wie z. B. in der Zuñisage bei Cushing („Zuni Folk tales", p. 375).

2) Die Hartnäckigkeit, mit der solche Momente auch da festgehalten werden, wo die Form der Sage sich vollständig verändert hat und das betreffende Motiv sinnlos geworden ist, ist manchmal erstaunlich. So erzählt die Navahomythe von einem der Anaye (Ungeheuer), die die beiden Kriegsgötter erlegen, sein Haar sei an einem Felsen festgewachsen. Die Beziehung zum Ungeziefer ist dadurch gegeben, dass einer seiner Söhne, der verschont wird, zu den als Phthirophagen bekannten Paiute auswandert, (Matthews **38**, p. 122).

stacheln im Nacken des Pseudogatten, der ein verwandelter Pirarucufisch ist und entflieht mit magischer Hilfe (S. 87).

Mit dem Parasitenmotiv verbindet sich häufig noch das des *„Scheinessens“*. Der Dämon lässt sich von seinem Gast oder Opfer nicht nur lausen, sondern verlangt von ihm auch die Parasiten zu essen, eine Zumutung, der sich der Fremde dadurch entzieht, dass er heimlich Fruchtkerne oder andere Dinge verschluckt. Auch für dieses an sich nebensächliche Motiv lassen sich interessante Parallelen zusammenstellen.

Zunächst eine allgemein bedeutsame Analogie aus Polynesien. Die Unterweltsgöttin Miru von Aututaki verlangt von ihrem Besucher, er solle ein Gefäss voll lebender Skolopender aufessen. Dieser täuscht die Göttin durch Kokoskerne, die er in den Mund steckt, während er das Ungeziefer fallen lässt (Gill **26**, p. 173).

Ein wichtiges Moment dabei ist, dass die Göttin verstümmelt vorgestellt wird. Es fehlt ihr ein Unterschenkel und ein Unterarm, wodurch sie, wie z. B. auch die Sedna der Eskimo, als Mondwesen charakterisiert wird.

Bei den Bilχula Nordwestamerikas soll ein Mädchen die Frösche im Haar des „Wurzelknorrens“ essen. Sie täuscht ihn, indem sie die Tiere unter ihrem Mantel verbirgt und dabei in den Zähnen stochert.

Der Heros der Micmac, Gloskap, soll eine Hexe von den in ihrem Haar sitzenden Kröten befreien. Er zerdrückt statt dessen Beeren zwischen den Zähnen und wirft die Kröten in eine Schüssel unter dem Tisch (Rand **41**, p. 268).

In Südamerika taucht das Motiv unvermittelt bei den Yurakaré auf. Die Mutter des Tiri wird von den Söhnen des Jaguarweibes, die ihr Aufnahme gewährte, gezwungen, die an ihren Leibern herumkriechenden Ameisen zu essen. Sie steckt statt dessen heimlich Maiskörner in den Mund (Barb. Rodr. **5**, p. 253).

Die angeführten Homologien sprechen für sich selbst. Die Wiederkehr solcher spezieller Züge an so weit voneinander entfernten Punkten, die aber doch innerhalb einer bestimmten Verbreitungsrichtung, gewissermassen auf einer Disseminationslinie liegen, lässt sich wohl nur durch Wanderung der gleichen Elemente oder wenigstens Motive erklären. Auch die Persönlichkeiten zeigen dabei innere Verwandtschaft. Wir werden daher eine gemeinsame Quelle dieser Sagenkomplexe annehmen dürfen und dass auch diese innerhalb des ostasiatischen Völkerkreises zu suchen ist, dafür spricht die Mythe von Okuninushi und Susanowo, in der wir alle jene Züge der amerikanischen Ogersagen vereinigt finden.

Nach dem Bericht des altjapanischen Kojiki lässt sich Susanowo von seinem Schwiegersohn bei seinem Besuch in der Unterwelt lausen. Dieser findet im Haar des Gottes Skolopender. Anstatt, wie von ihm verlangt wird, diese Parasiten zu essen, steckt er Fruchtkerne in den Mund. Susanowo verfällt während dieser Operation in Schlaf, worauf Okuninushi ihn mit den Haaren an die Hauspfosten fesselt und mit seiner Geliebten, von Susanowo vergeblich verfolgt, die Flucht ergreift.

Es ergibt sich aus alledem, dass die japanischen Sagen, die das Ver-

hältnis des Gottes Susanowo zu seinem Enkel und Schwiegersohn Okuninushi behandeln, nicht nur das Prototyp für die amerikanischen Mythen vom Besuch im Himmel oder beim Sonnenhäuptling und den damit verbundenen Prüfungen darstellen, wie sie in verblasster Form noch in Südamerika verschiedentlich nachweisbar sind, sondern auch die Ogermythen der Neuen Welt beeinflusst haben.

Daraus folgt nun aber keineswegs, dass alle diese auf das japanische Vorbild zurückgehen, vielmehr stehen wir hier wieder vor der Frage: Elementargedanke oder Entlehnung? Die ausserordentliche Verbreitung der Ogersagen, ihre relativ grosse Ähnlichkeit in beiden Hemisphären, ihre so häufige Verquickung mit den Sonnenheroen- und Zwillingsmythen, lässt diese Sagen als sogenannte „a priori Mythen“ im Frobeniusschen Sinne, erscheinen, also zum grossen Teile wenigstens als dem menschlichen Elementargedanken entsprungene Bildungen. Ist dies der Fall, so muss auch das Moment des mit Parasiten Behaftetseins sich auf reale, natürliche Erscheinungen zurückführen lassen. Solche brauchen aber keineswegs einheitlich zu sein, vielmehr kann jede impressiv auftretende Erscheinung die Vorstellung eines solchen feindlichen Dämons auslösen, namentlich da, wo, wie in Nordamerika, deren ehemalige Existenz durch die fossilen Gebeine riesiger Tiere als unmittelbar belegt angesehen wird.

Wie bereits bemerkt gelten die Ogren im allgemeinen als Personifikationen von Sternen und Sternbildern, eine Ansicht, die besonders Stucken und Frobenius vertreten und ausführlich begründen. Ersterer sieht überall den Orion als wilden, seine Beute verfolgenden Jäger in dieser Gestalt. In zahlreichen Fällen treffen diese Deutungen auch zu. So tragen die entsprechenden Wesen bei einigen Präriestämmen und den Zuñi, in Südamerika bei den Yurakaré entschieden astralen Charakter. Die Idee der Parasiten oder der eigentümlichen Haarbeschaffenheit kann in diesen Fällen ausgelöst werden durch Lichtstrahlen, Kometen (als Haarsterne), durch Sternschnuppen, die ja auch bei den Bororo als Flöhe (Sandflöhe) aufgefasst werden. Eine Analogie dazu bietet eine kalifornische Mythe, wo Sonne und Mond durch Flöhe, die die Tierwesen auf sie loslassen, zum Aufstehen von ihrem Lager und Antritt ihrer Himmelswanderung gezwungen werden (Dixon **19**, p. 78).

Eine zweite Reihe von Vorstellungen knüpft an die Gewittererscheinungen an. Diese scheinen auch in Japan zugrunde zu liegen. Susanowo ist Gott des Gewittersturmes (Florenz **24**, p. 319), wonach die Skolopender in seinem Haar etwa als Blitze zu deuten wären. Die Donnergötter am Körper der Isanami in der Unterwelt, die uns noch zu beschäftigen haben (S. 90) gehören in dieselbe Kategorie. In Kalifornien ist bei den Maidu der Donner die dem Susanowo entsprechende Figur, und Seler mag demgemäss Recht haben, wenn er dem Kannibalendämon Baχbakualanuχšiwae der Kwakiutl mit der Sturmwoḷke (Gl. Bd. 61 Nr. 13) oder dem aufziehenden Gewitter identifiziert.

Gewitterwolke, Rauch, Feuer sind naheliegende Assoziationen, daher auch in Nordamerika das Haus des Dämons gewöhnlich durch eine Rauchwolke kenntlich ist und er selbst bei den Karaya Brasiliens in eine Rauch-

wolke gehüllt sich naht. In manchen nordamerikanischen Mythen ist er geradezu Bewahrer des Feuers, dem es der Heros entführt[1]), eine auch sonst in der Welt weitverbreitete Vorstellung. Schnell um sich greifende Wald- und Savannenbrände können das alles verzehrende Element, als einen verfolgenden Oger erscheinen lassen, der dann im Feuer selbst seinen Tod findet. Durch das Moment der Mosquitenentstehung wird das Parasitenmotiv dann auch mit dem Feuerwesen in Beziehung gebracht.

Beziehungen des Oger zur Sonne sind unsicher, desto deutlicher treten solche zum Monde auf. Eine ganze Reihe amerikanischer Ogern, namentlich solche, die als doppelköpfig oder doppelgesichtig bezeichnet werden, trägt unverkennbaren Mondcharakter[2]), der übrigens von manchen auch den japanischen Gottheiten Susanowo und Isanami zugeschrieben wird (Florenz 24, p. 319). Von einem Weibe, das sich in einen kannibalischen Bären verwandelt, wird in einer Wichitasage (Dorsey 21, p. 69) dasselbe erzählt wie in der S. 37 erwähnten Tupimythe. Dass sich hinter den menschenfressenden Jaguaren der brasilianischen und bolivianischen Mythen eine Mondvorstellung verbirgt, anknüpfend an die Eigenschaft des „Gefleckttseins“ ist wahrscheinlich (S. 48).

Der Kopf des „Entangled man“ der Arapahosage mit der unter dem Haarschopf verborgenen Lücke (Dorsey 22, p. 345) ist schwerlich etwas anderes als die scheinbar hohle, mit schwarzer Masse erfüllte Mondsichel. Der plötzlich auftauchende menschenfressende Schädel in den Sagen der Prärieindianer, der schliesslich in einen Abgrund kollert, wäre im Gegensatz dazu die auf und, in umgekehrter Stellung, untergehende Vollmondscheibe[3]). Von solchen Schädeln oder Köpfen wird manchmal erzählt, sie seien die Überreste eines Menschen der sich selbst aufzehrte. Ob auch der gespenstische Riesenkopf der Karayamythe von den Zauberpfeilen, (23, p. 43), hierher gehört ist nicht sicher.

Wenn in der Maidumythe ein Frosch die Menschen sowohl wie die Sonne verschlingt, so deutet das auf die im Monde sichtbare Froschfigur, die der Zauberin Wowte bei den Warrau Guayanas entspricht.

Die Parasiten sind natürlich in solchen Fällen die Mondflecken, daher finden sich auch im Haar der Ogren so oft Frösche und Kröten (Boas 8, p. 358; Schoolcraft 42, p. 247).

In einer Mythe der Osages, wo ein Mädchen, auf magische Weise geschwängert, nach vierzehn Tagen ein Kind gebiert und ihrem Bruder bei Nacht zu folgen sucht, ohne ihn einholen zu können, heisst es von diesem

---

1) Vergl. die Sage der Ts'etsaut (Athapasken von Br. Columbien) nach Boas, Journ. of Am. Folk-Lore IX, p. 262. Hier handelt es sich um den Raub von Feuersteinen den der Grizzlybär als Ohrzierrat trägt. Der Rabe stiehlt sie während der Prozedur des Lausens.

2) Ein typisches Beispiel ist das zweigesichtige Ungeheuer in der Wichitamythe (Dorsey 21, p. 84) dessen Kinder den Ankömmling kratzen und ihm Blut aussaugen. Auch die zweiköpfige Kröte in der peruanischen Sage des Huarochiri-Cyklus gehört wohl diesem Vorstellungskreise an (S. 94).

3) Die altweltliche Mythologie kennt solche Häupter als Sonnenkonzeptionen. Vergl. Siecke 48, p. 6 und Anm. 17.

unzweifelhaften Mondwesen ganz nebenbei, dass es den Kopf voller Läuse hatte (Dorsey **20**, Nr. 36).

In Südamerika werden die mit Ameisen behafteten Jaguare der Yurakaré ausdrücklich als Schützlinge oder Söhne des Mondes bezeichnet.

Hierbei mögen also dieselben Elementarideen zugrunde liegen, wie in der antiken Mythe, die das Mondgesicht des Gorgonenhauptes mit Schlangenhaar ausstattet[1]) (Siecke **44**, p. 103).

Die schädlichen blutsaugenden Tiere werden in Amerika wie in Nordasien häufig aus einem einzigen zerstückelten oder verbrannten Riesentier derselben Gattung entstanden gedacht, das in der Vorzeit die Welt verheerte, wie z. B. der grosse Mosquito der Irokesen und Cheroki.

Die verbrannten Ogren, aus deren Asche ähnliche Wesen entstehen, sind nur anthropomorphisierte Gestalten dieser Art.

Wir müssen demnach die Mehrzahl der amerikanischen Ogren als gleichartiger Naturbetrachtung entsprossene Parallelbildungen zu den asiatischen, insbesondere deren der Tschuktschen, Korjäken, Golden und Ainu auffassen.

An einen Import oder wenigstens Beeinflussung von Asien aus her wäre nur da zu denken, wo die gleichen Spezialzüge, etwa der japanischen Mythe, im Nordwesten beginnend in bestimmten Etappen von Norden nach Süden verbreitet wieder gefunden werden, wie die Motive: Kopfbefund, Scheinessen, Haaranbinden und endlich die fast in denselben Gebieten an die Ogermythe sich anschliessende „magische Flucht", die bei ihrer hohen Bedeutung für die ganze Frage eine eingehendere Betrachtung verdient.

Mit einer Flucht endet schon die Susanowosage, doch ist sie keine „magische", da ihr das Motiv der „Hindernisse" fehlt. Eine solche enthält dagegen eine andere desselben Sagenkreises, die die Unterweltsfahrt des Isanagi, Vaters des Susanowo, zum Gegenstand hat. Nach der Darstellung des Nihongi (**24**, p. 38 ff.) will Isanagi seine verstorbene Gattin Isanami aus dem Hades zurückholen. Diese weigert sich aber, da sie schon der Unterwelt angehört, ihrem Gemahl zu folgen. Der Heros macht Licht durch Anzünden eines Kammes und erblickt statt der Gestalt der Gattin eine mit Maden bedeckte Masse. Als er darüber seinen Abscheu äussert lässt ihn der Geist Isanamis von Furien verfolgen, die er sich durch Wegwerfen seines Kopfschmucks und des Kammes vom Leibe hält. Aus jenem entstehen Trauben, aus diesem Bambussprossen, um die die Furien sich streiten, so dass der Held Vorsprung gewinnt.

Nach einer zweiten Version (**24**, p. 65) sieht er acht Arten Donnergötter am Kopf und Leibe seiner Frau haften, die diese auf ihn loslässt. Er verscheucht sie durch Hintersichwerfen von Pfirsichen und seines Stocks. Ersteres ist nach Florenz eine chinesische Idee. Andere Varianten der Hindernisse sind (p. 53) ein Fluss, den Isanagi durch Urinlassen schafft, sowie weggeworfene Kleidungsstücke, über deren Verwandlung aber nichts berichtet wird.

---

1) Vergl. auch das struppige Haar der Frau Holle **44**, p. 113 und das Schlangenhaar der Spinnerin Antigone **44**, p. 108.

Die japanische Fassung dieser weltweit verbreiteten Fluchtmythe weicht in Form und Inhalt von dem gewöhnliche Schema der Erzählung nicht unbeträchtlich ab. In der Regel ist der Hergang folgender: Eine oder mehrere Personen geraten in die Gewalt eines Dämons, Riesen oder Ogren, entfliehen mit List unter Beihilfe eines Tieres oder einer alten Frau (Typus: *Hilfsalte*, nach Frobenius) und retten sich, indem sie dem verfolgenden Unhold gewisse Gegenstände wie Kämme, Schleifsteine, Asche und dergleichen hinwerfen, die sich auf magische Weise in Hindernisse wie Berge, Dornengestrüpp, Flüsse, Feuer usw., verwandeln.

In dieser Form begegnen wir dem Märchen in den meisten Gebieten Asiens und Amerikas sowie wahrscheinlich durch asiatische Vermittelung in Europa und Polynesien. Daneben findet sich eine andere Version, in der die weggeworfenen Dinge nicht verwandelt, sondern von den Verfolgern nur aufgesammelt werden, so dass die Fliehenden Vorsprung gewinnen. Diese Fassung ist vorwiegend afrikanisch, kommt sporadisch aber auch in Europa und seinem westasiatischen Grenzgebiet vor (Frobenius **25**, p. 408).

In der japanischen Sage sind beide Versionen kombiniert. In anderen Fällen ist das Hindernismotiv verkümmert, indem z. B. die Hindernisse durch blossen Wunsch oder durch direktes Eingreifen einer göttlichen Macht entstehen, wie in dem bekannten altägyptischen Märchen von den beiden Brüdern (Lang **34**, II p. 304).

Die unzähligen Varianten dieser Mythe,[1]) die teils selbständig erscheint, teils als Episode anderen Erzählungen eingefügt ist, in ein System zu bringen, ist zurzeit noch nicht möglich. Soviel nur lässt sich sagen, dass diese Sage in Asien entstanden, zwei spezifisch verschiedene Hauptgruppen von Varianten erzeugte, von denen eine ihr Disseminationzentrum im indischen, die andere im ostasiatischen Kulturkreise hat. Wie beide Gruppen sich zueinander verhalten, welche die ältere ist oder auf welche gemeinsame Urform sie zurückgehen, ist nicht zu entscheiden. Vielleicht wird einmal die genauere Erforschung der sumerischen Urzeit diese Frage der Lösung näher bringen. Aus Indien kennen wir nur jüngere Versionen, die aber, wie schon Stucken in seinen Astralmythen richtig erkannte, uralte Elemente enthalten, wie z. B. Motive der Argonautensage und der altsemitischen Mythologie. Am bekanntesten ist die Erzählung im Kathasaritsagara des Somadeva IV. Kap. 39 (Tawney **51** I, p. 355).

Prinz Ṣringabhuja wirbt um die Tochter eines Rakshasa- (Dämonen-) Fürsten, der, um seinen unwillkommenen Eidam zu vernichten, ihm Arbeiten aufträgt, die an Jasons Leistungen in Kolchis erinnern und ihn endlich zu seinem kannibalischen Bruder Dumasabha schickt. Der Prinz entgeht dessen Nachstellungen und wirft auf der Flucht, dem Rate seiner Braut folgend, Erde, Wasser, Dornen und Feuer hinter sich, die sich in Hindernisse für den Verfolger verwandeln.

Eine neuere aber ihrem Charakter nach primitivere Version aus

1) Näheres s. Lang **33**, p. 87 ff.).

Nordwestindien gibt **Grierson** in der Zeitschrift d. D. morgenl. Ges., Bd. 54, 1903, p. 586.

Indische Verwandtschaft verraten die entsprechenden Märchen in Europa, von denen **Tawney** (51 I, p. 367) eine Anzahl der wichtigsten zusammenstellt, im uralaltaischen Gebiet (Samojeden, n. **Castrén**) und in Ozeanien (Sage von Siali und Puapae auf Samoa, n. **Turner**).

Ein zweites Disseminationsgebiet liegt im nordöstlichen Asien, wo es südlich bis Japan, wahrscheinlich aber noch weiter reicht. Dass auch die neuweltlichen Fluchtmythen zu ihm gehören, soll im folgenden dargelegt werden.

Die weitaus älteste Fassung ist die angeführte der japanischen Shintomythologie, deren zahlreiche Varianten aber schon auf wiederholte Umarbeitung der Tradition schliessen lassen. Jünger als diese aber primitiver der Form nach ist eine eigentümliche von **Chamberlain** mitgeteilte Version der Ainu (**16**, p. 5).

In einem auf dem XIV. Amerikanistenkongress in Stuttgart 1904 gehaltenen Vortrag wurde von mir die Mythe von Isanagis Flucht aus der Unterwelt als das wahrscheinliche Urbild der amerikanischen Versionen hingestellt. Diese Ansicht bedarf jedoch einer erheblichen Einschränkung. Viel entschiedener sind die nordostsibirischen Fluchtmythen der Tschuktschen und Jukaghiren den amerikanischen verwandt, worauf schon **Bogoras** in seinem Bericht (**10**, p. 626) hingewiesen hat. Immerhin lässt eine genauere Analyse die Verwandtschaft auch der japanischen Sage mit den amerikanischen Formen wenigstens in den Elementen noch deutlich erkennen.

Charakteristisch ist für alle amerikanischen Versionen ihr Verknüpftsein mit einer der Ogermythen und zwar unter besonderer Hervorhebung des Parasitenmotivs. Dass der Dämon sich von dem Ankömmling lausen, kratzen oder kämmen lässt, wird entweder nur beiläufig angeführt oder dient dazu, die Flucht zu motivieren. Der Besucher erkennt nämlich bei dieser Operation an den Abnormitäten im Haar am Kopfe oder im Nacken des Unholds dessen wahre Natur und sucht sich ihm durch die Flucht zu entziehen.

Die Zahl dieser Mythen ist in Nordamerika wenigstens Legion. Fast alljährlich wird eine Anzahl neuer entdeckt, die alle erdenklichen Varianten zeigen, bisher aber noch nicht systematisch verglichen sind. Nur soviel lässt sich zunächst daraus entnehmen, dass die typischen Formen der Sage auf die Nordwestküste, auf zerstreute Punkte im Seengebiet und auf das Innere Südamerikas beschränkt sind. Nur diese stimmen mit den ostasiatischen Formen überein. Am zahlreichsten sind sie im Präriegebiet, haben aber gerade hier die mannigfaltigsten Veränderungen und missverständliche Umdeutungen erfahren.

Für die Einzelheiten der nordamerikanischen Fluchtsagen mögen folgende Beispiele zur Orientierung genügen.

Beschränken wir uns für die Nordwestküste auf das von **Boas** in seinen indianischen Sagen gegebene Material, so ist hier die reinste Form bei den Bilχula erhalten (8, p. 267): Ein Mädchen gelangt in das Haus

des „Wurzelknorrens“, eines Menschenfressers, den sie lausen muss. Sie findet im Haar Frösche *(Scheinessen)* und flieht. Sie rettet sich, indem sie auf Anweisung der Frau Kamm, Schleifstein und Fischöl hinter sich wirft, aus denen als Hindernisse ein Berg, ein Wald und ein See entstehen.

Bei den Kwakiutl (8, p. 164) lässt sich der Held von der Frau des Dämons lausen, flieht beim Nahen des Ogren und schafft zwischen sich und dem Verfolger einen Wald. Der Dämon wird durch List verbrannt. Mosquitoentstehung.

Bei den Awikenoq (8, p. 223) und Heiltsuq (8, p. 240) retten sich die Söhne des Noakaua, indem sie ebenfalls Schleifstein, Kamm und Fisch hinter sich werfen. Das Parasitenmotiv erscheint hier abgeschwächt als Kratzen und Blutlecken.

Bei den Nutka (8, p. 99) wirft Kwotiaht, von den Wölfen verfolgt, Kamm und Öl hinter sich. Das Parasitenmotiv fehlt.

Bei den nördlichen Algonkins kennen wir eine ziemlich typische Form bei den Odjibway (n. Schoolcraft **42**, p. 247). Die weggeworfenen Dinge wirken hier direkt als Hindernisse, indem das verfolgende Krötenweib darüber fällt (Feuerstahl und Feuerstein) oder sie aufsammelt (Beeren).

Die der Naskopie in Labrador (n. Turner, An. Rep. XI, p. 340) ist sehr stark entstellt.

Dasselbe gilt für die zahlreichen Varianten bei den inneren Selish, den Kaliforniern und den Präriestämmen, besonders bezüglich der Hindernisse. Diese werden z. B. durch blossen Wunsch oder Stampfen auf den Boden hervorgebracht, oder aber in wunderlicher Weise mit dem Läusemotiv verquickt.

Bei den Chinuk schafft sogar der Verfolger Hindernisse vor dem Fliehenden (Boas, Chinook texts).

Bei den Selish vom Thompson River schaffen die Fliehenden Bäume aus den ausgerissenen *Pubes* eines Weibes und klettern daran empor (Teit **52**, p. 35).

In einer der vier von den Osagen vorliegenden Fluchtmythen schafft der Fliehende aus zweien seiner eigenen Läuse Berglöwen, die den Verfolger zurücktreiben (Dorsey **20**, p. 38).

Bei den Crow ist die Fluchtmythe Bestandteil einer Sternsage von den sieben Brüdern unter Verwischung des Hindernismotivs (Simms **45** p. 309).[1])

Östlich vom Mississipi, bei den Pueblostämmen und im ganzen zentralamerikanischen Kulturkreis ist die Sage noch nicht nachgewiesen.

Für das Thema dieser Arbeit die wichtigsten und deshalb ausführlicher zu behandeln sind die bisher vollständig übersehenen südamerikanischen Fluchtsagen. Es sind deren drei bekannt, von denen eine zu den ältesten Überlieferungen Amerikas überhaupt zählt. Sie bildet eine Teilepisode der Huarochirimythe von Koniraya Wirakocha, deren ersten Teil wir bereits betrachtet haben (Markham **37**, p. 124ff.).[2]) Der

1) Eine ebenso interessante wie komplizierte Form bietet die Wichitasage. (Dorsey **21**, Nr. 19). Die Flucht ist hier als Wettlauf gedacht (vergl. auch a. a. O. Nr. 9).

2) Brühl teilt die Sage im Auszug mit ohne ihre Bedeutung zu ahnen. Gerade die am meisten charakteristischen Momente fehlen bei ihm.

betreffende Gott oder Heros wird von dem Weibe des Pachakamaχ, deren Tochter er gleichfalls verführte, verfolgt. Die Göttin holt ihn ein und versucht ihn durch List zu töten. Sie erbietet sich ihn zu kämmen oder zu lausen, hält aber dabei einen Stein bereit, mit dem sie ihm den Kopf zerschmettern will. Koniraya durchschaut ihren Plan und weiss sich ihr rechtzeitig zu entziehen.

Die Sage ist offenbar unvollständig oder missverstanden überliefert. Das Motiv des Wegwerfens der Gegenstände fehlt und die Verwendung des Parasitenmotivs im umgekehrten Sinne oder der Umstand, dass hier der Vertreter des bösen Motivs, der Dämon der fliehende Teil ist, könnte darauf hindeuten, dass das Fluchtelement hier erst nachträglich einer anderen Sage angepasst wurde.

Bemerkenswert ist dabei, dass schon der erste Teil der Konirayamythe, die Geschichte von Kovillaka, ein Fluchtmotiv enthält. Die Göttin flieht an das Meer wo sie in Stein verwandelt wird und der nachsetzende Gott fragt ihm begegnende Tiere ob sie die Flüchtige nicht gesehen. Je nach der erhaltenen Auskunft wird das betreffende Tier belohnt oder verflucht bzw. verwandelt (Markham 37, p. 127). Auch das ist ein nicht seltener Zug der Fluchtsage überhaupt.

Jedenfalls haben wir es in der Konirayamythe nicht mehr mit ursprünglichen Fassungen, sondern schon durch priesterliche Einflüsse umgeformten und gruppierten Elementen zu tun, die aber, wie wir sehen werden, besonders bedeutsame asiatische Anklänge enthalten.

Vollständiger als die peruanische sind die beiden brasilianischen Versionen der Sage.

Zunächst die der Mundruku (n. Barboza Rodr. 5, p. 131). Der Dämon Yurupari (hier allgemeine Bezeichnung für bösen Geist) lockt drei Mädchen, die Früchte suchen, in eine Höhle, indem er die Gestalt ihres Oheims annimmt. Er saugt nun den beiden ersten das Blut aus, während die dritte mit Hilfe eines Vogels entflieht und auf dessen Rat Knochen Salz und Asche hinter sich wirft, aus denen Rauch, Dornengestrüpp und ein Fluss als Hindernisse entstehen. Das Parasitenmotiv ist hier durch das Blutsaugen ersetzt, wofür sich auch in Nordamerika Beispiele finden (Boas 8, p. 223).

In allen wesentlichen Zügen vollständig ist nun die Sage bei den Karaya (23, p. 43). Pirarukufische töten die männlichen Bewohner eines Dorfes und gesellen sich in deren Gestalt den Weibern zu, die sie für ihre wirklichen Gatten halten. Ein Weib wird von dem Pseudogatten aufgefordert, ihn zu lausen, wobei sie in seinem Nacken Fischstacheln oder Schuppen entdeckt, die ihr den Trug eines Unholds beweisen. Sie flieht mit ihrer Schwester und wirft unterwegs Asche, Kohlen und Salz hinter sich, wodurch sich Nebel, Wolken, Feuer und ein Fluss bilden, so dass der Verfolger, der übrigens immer rauchend gedacht wird, unverrichteter Sache umkehren muss.

Wir haben hier also ganz dieselbe Situation, wie in der Maidumythe (S. 79), nur dass die Fluchtepisode hier einfach angefügt ist.

Ein unmittelbarer Zusammenhang dieser amerikanischen Versionen

mit der japanischen Isanagisage besteht offenbar nicht. Der Charakter der mythischen Handlung ist in Japan ein ganz anderer, komplizierterer. Psychologische Momente spielen mit hinein. Die Verfolgung ist mehr eine Verscheuchung, die anderen Wesen übertragen wird, die Motive der Parasiten und Hindernisse erscheinen in eigentümlicher Umbildung.

Anders liegt nun die Sache bei den Versionen nordostasiatischer Stämme, die wir Bogoras verdanken. Sie erinnern in allen Beziehungen an die amerikanischen und lassen sich einerseits zu den Eskimo, andererseits zu den Prärieindianern hin verfolgen.

In der Mythologie der Tschuktschen (Bogoras 10, p. 607) findet ein Mädchen einen Walfischschädel, der Leben gewinnt und sie nach seinem Dorf im Meere entführt, wobei Symplegadenfelsen zu passieren sind.

Der Körper des Walfischmannes ist mit Schwären und Parasitenmuscheln (Barnacles) bedeckt, die sie ihm absuchen muss. Ihre Finger werden dabei wund bis auf die Knochen. Ihr Bruder zieht zu ihrer Rettung aus und besiegt den Wal in einem schamanistischen Wettkampf. Die Fliehenden verfolgt der Wal. Das Weib wirft, um Vorsprung zu gewinnen, Kleidungsstücke fort, bei denen der Verfolger sich aufhält.

Diese Mythe ist auch bei den Eskimo verbreitet (Boas 9, p. 177) und enthält auch mancherlei Berührungspunkte mit der Sednasage.

In der Sage der Jukaghiren wird von einem Kinde erzählt, das aus einem Stein in Menschenform entstanden ist und in kurzer Zeit zu einem menschenfressenden Riesen heranwächst. Vor ihm ergreifen die Angehörigen die Flucht und es kommt zu den charakteristischen magischen Vorgängen. Der Oger fällt schliesslich in einen Feuerstrom.

Auch diese Sage hat Analogien bei den Eskimo, noch mehr aber bei den Prärieindianern. Das kannibalische Kind und der lebende rollende Stein gehören zu den verbreitetsten Mythenfiguren dieses Gebiets.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange auch das Ainumärchen von Panamube, der einen Seelöwen laust, wobei er ihm das Fleisch vom Kopf abnagt. Der Seelöwe verfolgt den Helden, bleibt aber unterwegs in einem Engpass stecken, worauf Panamube zwischen seinen Beinen nach hinten hindurch schlüpfend, ihn tötet (Chamberlain 16, p. 34).

Trotz des Wechsels der auftretenden Persönlichkeiten und der Verschiedenheit des Inhalts ist doch die zähe Beibehaltung des Hindernismotivs mit der dazu gehörigen Verwandlung der Objekte ein wichtiger Beleg für den historischen Zusammenhang der Karaya- und Mundruku-Fluchtmythe mit den nordwestpazifischen und altweltlichen, zunächst ostasiatischen, die ihre engere Verwandtschaft ausserdem durch die Gemeinsamkeit des Parasitenmotivs bekunden.

Lehrreich ist hierfür eine Zusammenstellung der in den Hauptversionen erwähnten magischen Gegenstände:

Südamerika.

Karaya: Kohle, Salz, Asche.
Mundruku: Knochen, Salz, Asche.

Nordamerika.

Bilχula: Kamm, Schleifstein, Öl.
Nutka: Kamm, Öl.
Heiltsuq: Kamm, Schleifstein, Öl.
Odjibway: Feuerstahl, Feuerstein, Beeren.
Wichita: Kamm, Lehm, Kornraden.
Eskimo: Kleidungsstücke.

Asien.

Tschuktschen: Kleidungsstücke.
Jukaghiren: Feuerstahl, Stein.
Samojeden: Kamm, Sand, Wasserflasche.
Japan: Kamm, Kopfputz oder Kleidungsstücke, auch Urin, Früchte (Pfirsiche).
Indien: Erde, Wasser, Dornen, Feuer oder Nadel, Salz, Seife.
Kaukasus (Osseten): Kamm, Schleifstein, Kohle.

Europa.

Grimms Märchen 79: Bürste, Kamm, Spiegel.
Wenden (n. Veckenstedt): Kamm, Öl, Schere.

Polynesien.

Samoa: Kamm, Sand, Wasserflasche.

Die Hauptrolle spielt dabei der Kamm, aus dem ebenso wie aus der Nadel oder Bürste ein Dorngebüsch entsteht, entsprechend den Dornen der indischen Version. Wir dürfen ihn wohl für einen Bestandteil der ältesten Fassung der Sage halten.

Jedenfalls zeigt diese Liste, dass die über die halbe Welt zerstreuten Versionen untereinander näher verwandt sind, wie etwa die nordwest- und südmerikanischen denen des zentralen Nordamerika (Präriegebiet), wo gerade diese charakteristischen Momente entweder ganz fehlen oder missverstanden verwendet oder durch andere ersetzt sind.

Man könnte daraus schliessen, dass wenigstens ein Teil der Fluchtsagen der Prärieindianer ganz unabhängig entstand und auf direkt aus Naturvorgängen abgeleiteten Bildungen beruht.[1]) Letzteres ist z. B. evident bei einer Fluchtmythe der Maidu Kaliforniens, in der der Frosch die Sonne, die seine Kinder geraubt hat, verfolgt und verschlingt, sie aber wieder von sich geben muss. Hier ist die Beziehung zur Sonnenfinsternis ganz offenbar, wenn wir der Beziehung des Frosches zum Monde erinnern, dessen Kinder die Sterne sind.

Bei den meisten anderen sprechen aber doch alle Nebenumstände für ihre Ableitung aus der typischen asiatischen Form, wobei freilich sekundäre Einflüsse europäischer Mythen nicht immer absolut ausgeschlossen sind, so ist es z. B. auffallend, dass in der Osageversion das fliehende Mädchen durch einen Fusstritt Äpfel hervorzaubert, ein ganz unamerikanischer Zug (Dorsey 20, Nr. 18).

---

1) Diese Annahme wird von Lang ausdrücklich bestritten.

Während nun die Verwandschaft der ostsibirischen Fluchtmythen mit den amerikanischen augenscheinlich ist, zeigt die japanische Isanamisage gewisse Abweichungen von beiden Gruppen, die um so bedeutungsvoller sind, als wir es hier mit einer der ältesten Fassungen, wo nicht der ältesten überhaupt, zu tun haben, deren Überlieferung um ein Jahrtausend weiter hinaufreicht als jene. Die Frage erhebt sich, ob sie die Urform darstellt, aus der die sibirischen und amerikanischen abzuleiten sind, oder ob alle drei Gruppen aus einer gemeinsamen, im indischen oder vorderasiatischen Kulturkreis entspringenden Wurzel entstammen.[1])

Unsere heutigen Hilfsmittel reichen zur Entscheidung nicht aus, auch würde es zu weit führen, darauf einzugehen. Nur soviel sei bemerkt, dass aus den Abweichungen dieser Mythe vom gewöhnlichen Typus sich Einwendungen gegen ihre Auffassung als Quelle für die anderen nicht ergeben.

Der auffallendste Zug der japanischen Mythe ist die eigentümliche Form, die das Parasitenmotiv darin angenommen hat, das gewissermassen nur verblümt angedeutet wird und zugleich in verschiedenen sehr voneinander abweichenden Varianten vorkommt.

Es darf dieser Umstand wohl mit Sicherheit als das Ergebnis mehrfacher Umarbeitung des Stoffes angesehen werden. Die Parasiten am Körper der Isanami sind nicht wie sonst Läuse, sondern Donnergötter! Wo hier das *tertium comparationis* liegt, ergibt sich aus dem japanischen Volksglauben. Wenn nach diesem Läuse und Flöhe durch das Gewitter verursacht werden (n. Florenz), so sind die Donnerwesen am Körper der Göttin ebenso am Platze, wie im Haar ihres Sohnes Susanowo, des Sturm- und Gewittergottes, die Centipeden. So ist das Parasitenmotiv auch hier gewahrt.

Eine ähnliche Anschauung kommt in einer eigentümlichen Ainumythe zum Ausdruck, in der die Söhne eines Donnergottes sich in Läuse und Flöhe verwandeln, um am Körper ihrer Geliebten schmarotzen zu können (Chamberlain **16**, p. 8).

Ein wichtiges Moment beider japanischen Sagen liegt darin, dass sie sich in der Unterwelt abspielen, deren Götter und Dämonen in der Mythologie überhaupt gern als ungezieferbehaftete oder schlangenhaarige Wesen vorgestellt werden. Den antiken Typen des Charon, der Erinnyen und Gorgonen stellt sich der christliche Teufel als „Herr der Ratten und der Mäuse, der Fliegen, Frösche, Wanzen, Läuse“, so wie die polynesische Miru mit ihrem Skolopendergefäss an die Seite.

Auch die entsprechende, von Chamberlain mitgeteilte Ainusage, die das Parasitenmotiv in umgekehrtem Sinne verwendet, gehört in die Klasse der Unterweltsmythen, kann aber freilich sowohl eine verblasste Form der Isanagisage als deren primitivste Fassung sein. Ein Mann dringt in die Unterwelt ein und wird von den dortigen Geistern, die in ihm einen fremdartigen Dämon sehen, mit unreinen Speiseabfällen beworfen. Diese

1) Hierzu sei auf die interessanten Parallelen hingewiesen, die Stucken zwischen der Isanami- und der babylonischen Istarsage aufstellt.

bleiben an ihm haften und fallen erst ab, als er den Ausgang wiederfindet (16, p. 42).

Ebenso ist die Version der Tschuktschen als eine Flucht aus der Unterwelt aufzufassen. Nicht nur die Natur des Entführers, eines Schädels, sondern auch das nach seiner Heimat führende Symplegadentor deutet darauf hin. Des Zusammenhangs dieser Mythe mit der Eskimosage von der Sedna, der Unterweltsgöttin, Herrscherin des Totenreichs, wurde bereits gedacht. Offenbar gehört die Beziehung zur Unterwelt der ursprünglichen Fassung der Sage an. Demgemäss ist auch das Wegwerfen von Gegenständen als symbolischer Hindernisse im ganzen nordöstlichen Asien noch heut eine zur Abwehr böser Geister oder abgeschiedener Seelen geübte Praxis, worüber Bogoras (10, p. 626) und Florenz (24, p. 51) näheres berichten. Von diesen magischen Objekten ist keins wichtiger als der Kamm, der für so viele Fluchtmythen Asiens, Europas une Amerikas als verbindendes Element so bedeutsam hervortritt.

In Amerika sind Beziehungen zum Totenland nicht nachweisbar. Die Vorgänge in der Unterwelt beim Wettspiel der beiden Brüderpaare des Popol Vuh mit den unterirdischen Göttern entsprechen zwar der Susanowosage hinsichtlich des Motivs der Proben, doch fehlt gerade hier die Fluchtepisode. Diese ist in der neuen Welt einfach den dort allgemein verbreiteten Ogermythen angepasst worden.

Was ursprünglich Flucht aus der Unterwelt war, wurde zur Flucht vor irgend einem bedrohlich auftretenden Wesen, dessen Gestalt keine einheitliche ist, sondern je nach dem Sagenkreis, dem es angehört, wechselt. Wie dieses wechseln auch die übrigen Träger der Handlung und die Vorgänge selbst werden in anderen Zusammenhang gebracht. Das Hindernismotiv, das allen Umformungen zum Trotz erhalten bleibt, wenn auch bisweilen in verblasster Form, ermöglicht die Unterscheidung der von aussen beeinflussten Fluchtmythen von den einheimischen. Dass es solche in Amerika gibt, die unabhängig entwickelt und direkt aus Naturvorgängen abstrahiert sind, haben wir gesehen. Die Frosch-Sonnenmythe der Maidu und die Sage von dem verfolgenden Schädel bei den Prairieindianern sind dafür typische Beispiele.

Das allgemeine Ergebnis der vorstehenden Untersuchung lässt sich dahin zusammenfassen, dass gewisse ostasiatische Sagenelemente und mythische Motive enthalten in dem japanischen Sagenzyklus von Susanowo und Isanagi aber auch noch bei den Ainu, Amurvölkern, Tschuktschen und Korjäken u. a. jenseits des Beringmeers auch auf amerikanischem Boden Verbreitung und weitere Ausbildung erfahren haben[1]).

---

1) Auf eine Deutung dieser Sagen, deren Elemente zu den ältesten mythischen Traditionen, vielleicht zum geistigen Urbesitz des Menschengeschlechts gehören, muss hier verzichtet werden. Solange ihre ältesten Formen in Asien nicht festgestellt und in ihren Varianten in den verschiedenen Disseminationsgebieten nicht vergleichend bearbeitet sind, ist jedes abschliessende Urteil unmöglich. Insbesondere widerstrebt der proteusartige Charakter der Fluchtsage jeder schematischen Deutung. Dass die banale „Flucht des Sonnengottes aus der Unterwelt“ nichts besagt ergibt sich aus dem beigebrachten Material zur Genüge.



Der Weg ihrer Einführung ist natürlich geographisch ohne weiteres vorgezeichnet. Nicht nur die Beringsstrasse, sondern auch die Inselkette der Kurilen und Aleuten kommt in Betracht. Daneben muss aber auch für die neuere Zeit, etwa seit dem sechzehnten Jahrhundert, der direkte, durch die Meeresströmungen gegebene Seeweg berücksichtigt werden, auf dem nachweislich überaus häufig japanische Schiffe an die Küsten Kolumbiens verschlagen worden sind[1]).

Geographisch bietet die Dissemination der Mythen auf dem Boden der Neuen Welt manches Auffallende. Ihre Hauptrichtung ist die nord-südliche. Ihre südlichsten Ausläufer erstrecken sich jenseits des Isthmus bis ins zentrale Südamerika, vielleicht sogar bis Chile, wobei merkwürdigerweise gerade die entferntesten Glieder der ganzen Reihe die Elemente beider Sagengruppen am deutlichsten bewahrt haben, die nordwest-pazifischen Stamme einerseits und einige südamerikanische andererseits.

Auch bei den Eskimo sind Reste beider Gruppen erhalten, und zwar in den Mythen von Sedna, von Nareya (Boas 9, p. 176) und von Kiviuq (Boas 9, p. 182) doch scheinen sich hier direkte asiatische Einflüsse mit sekundären amerikanischen zu kreuzen.

Der Sagenschatz der Prärieindianer enthält ebenfalls beide Elemente, aber inhaltlich schon so stark modifiziert, dass wir sie als selbständig weitergebildete Abzweigungen anzusehen haben.

Ausserdem finden sich Elemente der Susanowogruppe (Motiv: *Besuch im Himmel*) isoliert bei Kaliforniern, im Pueblogebiet (Zuñi und Navaho), in Guatemala bei den Quiché (Zwillingsbrüder im Unterweltreiche Xibalba), in Südamerika bei den Yurakaré, Guarayo und Osttupi. Elemente der Isanagigruppe (Motiv: *magische Flucht*) bei den inneren Selish. Ost-algonkins, Odjibway und Naskopi und in Südamerika bei den Karaya Brasiliens und Peruanern (Yunka von Huarochiri).

Die Verbreitung ist also dem heutigen Befund nach ziemlich lückenhaft, auch wenn wir in Rechnung ziehen, dass grosse Gebiete, zumal Südamerikas, auf ihren Mythenbesitz noch nicht untersucht sind. Auffallend ist jedenfalls, dass die gut bekannten Traditionen der Stämme des östlichen Nordamerika (Irokesen, Chiroki, die östlichen Algonkins und die der Maskokigruppe) keine Spur davon aufweisen. Wir dürfen daraus schliessen, dass die Wanderung dieser Mythenelemente sich an der pazifischen Seite des Kontinents hielt und nur an einzelnen Stellen östliche Ausläufer entsandte, aus denen die entsprechenden Sagen der zentralen Algonkins (Cheyenne und Arapaho) und Odjibway, sowie einzelner Stämme der Dakotahgruppe (Crow und Osages) hervorgingen.

Das Fehlen dieser Mythen im Bereich des mexikanischen Kulturkreises hat nichts Auffallendes, wenn wir bedenken, dass sich dort von der eigentlichen volkstümlichen Tradition überhaupt nichts erhalten hat.

Die Göttermythen des aztekischen Pantheons sind in der uns vor-

---

1) Ch. Brooks, der 60 solcher Fälle vom Jahre 1617 an zusammenstellt, betont, dass diese ausschliesslich japanische Schiffe betreffen, während kein einziger Fall der Drift eines chinesischen bekannt sei. Calif. acad. of sciences, S. Francisco 1876. S. A.

liegenden Gestalt durchaus die Produkte priesterlicher Spekulation, im engsten Anschluss an das Ritualwesen kombiniert, umgedeutet oder erfunden.

Für Märchenstoffe, wozu die jene asiatischen Mythen längst geworden, blieb dabei kein Raum. Bei den Maya hat sich wenigstens in der Xibalbasage des Popol Vuh ein Rest davon erhalten.

Ähnlich liegen die Dinge in Südamerika. Auch hier haben nicht die andinen Kulturvölker, sondern die unzivilisierten Stämme östlich der Kordilleren die Spuren am treuesten bewahrt. In Peru deutet nur die zufällig überlieferte Konirayamythe in ihrer Fluchtepisode darauf hin, die vielleicht der Rest einer vollständigen Überlieferung ist. Das Motiv des Himmelsbesuchs mit den Proben tritt wieder südlich bei den Araukanern auf, die es möglicherweise von Peru übernommen haben. Gehören die peruanisch-chilenischen Mythen wirklich zusammen zu einer älteren Tradition, die des weiteren auch die Stämme des östlichen Tieflandes beeinflusst hat, wie dies auch aus anderen Momenten geschlossen werden darf (S. 62), so würde damit auch für Südamerika die Zone für die Ausbreitung der asiatischen Einflüsse an der pazifischen Seite zu suchen sein. Dass diese in der Vorzeit eine weit kontinuierlichere war, dafür spricht eben die nahe Verwandtschaft der nordwestamerikanischen und südlichsten Versionen.

Eine andere Frage ist freilich, ob die peruanische Konirayasage nicht etwa der postkolumbischen Periode angehört, eine Möglichkeit, die, wie bereits bemerkt, für die araukanische wenigstens nicht absolut ausgeschlossen ist.

Die Konirayamythe, von der wir bisher nur die Fluchtepisode berücksichtigt haben, ist als Ganzes für die Frage des asiatischen Einflusses auf die amerikanische Sagenwelt noch von besonderem Interesse, weil sie Züge enthält, die weniger auf Nordostasien als vielmehr direkt auf Indien als Ausgangspunkt hinweisen, also nicht durch allmähliche Penetration sondern durch direkte Übertragung zu erklären ist. Dadurch wird das ganze Problem natürlich wesentlich verwickelter. Nur seine Darlegung, nicht seine Lösung kann Aufgabe dieser Arbeit sein.

Schon Tschudi meint in seinen „*Beiträgen*“ (**55**, p. 124), dass die Yunkasage von den drei Eiern aus Gold, Silber und Kupfer, die Inti der Sonnengott auf die Erde fallen liess, um daraus die drei Hauptklassen des Volks entstehen zu lassen, an indische Vorstellungen erinnert.

Noch mehr tritt dieser indische Charakter in den von Avila überlieferten Huarochirisagen hervor, die das Wirken des dem Koniraya beigeordneten Sturmgottes Pariakaka zum Gegenstand haben (**37**, p. 135).

Pariakaka hat einen Sohn namens Huathiakuri der als arm, unansehnlich und schlecht gekleidet geschildert wird, ein Zug, den er mit den Gestalten des Koniraya, des Guamansiri in Guamachuco und Maire Puxi (b. Osttupi) gemeinsam hat.

Dieser gewinnt die Tochter eines reichen, wegen seiner Macht und Zauberkräfte wie eine Gottheit von den Menschen verehrten Mannes, indem er ihn von einer schweren Krankeit heilt. Er hatte nämlich Gelegenheit, das Gespräch zweier Füchse zu belauschen und so erfahren, dass jene

Krankheit Folge eines *adulterium* der Frau des Patienten sei. Es seien zwei Schlangen und eine zweiköpfige Kröte durch jene Sünde entstanden und im Hause verborgen, die getötet werden müssten, um die Krankheit zu heben. Dies geschieht auf den Rat des Huathiakuri, der dafür die Tochter des Patienten als Gattin heimführt.

Der Bruder dieses Weibes, unwillig darüber, dass seine Schwester sich an einen so armen, unscheinbaren Mann dahingegeben, fordert nun den Huathakuri zu einem Trink- und Tanzwettstreit heraus. Dieser siegt aber mit Hilfe seines Vaters Pariakaka, indem er gleichsam durch seinen Tanz die Erde erbeben macht und beim Trinken einen magischen, sich niemals leerenden Chichakrug verwendet. Bei einer zweiten Wette soll Sieger sein wer das schönste Pumafell herbeibrächte. Huathiakuri schafft ein solches, das sein Vater mit einem strahlenden Regenbogen geschmückt hat. Endlich wird ein Hausbau proponiert, wobei der Held durch die Mitwirkung hilfreicher Tiere siegt. Nun schlägt dieser selbst einen Wettkampf vor und verwandelt den besiegten Gegner in einen Hirsch, sein Weib in Stein.

Sowohl jenes Fuchsgespräch, wie die im Hause verborgenen Tiere als Krankheitsdämonen, der Wettstreit mit der Tierhilfe sind echt altweltliche Motive besonders des indischen Kulturkreises. Dazu kommt die weitere Erzählung von den Staudämmen, die Pariakaka ebenfalls mit Tierhilfe anlegt, um ein dürres Gelände zu bewässern (37, p. 145). Lang sieht darin eine Parallele zu der altfranzösischen Sage vom Helden Gargantua bei Rabelais. Es muss den Fachleuten auf dem Gebiet der asiatischen Sagenwelt überlassen bleiben, diese Züge in dortigen Parallelen weiter zu verfolgen. Es genüge hier der Hinweis auf die allgemeine Ähnlichkeit.

Anders liegt die Sache in der Konirayamythe, bei der sich das asiatische Vorbild direkt nachweisen lässt.

Der erste Teil dieser Sage, der wie bereits erwähnt, in manchen Einzelheiten sich mit der Tupimythe vom Mairo Pexi berührt, zeigt nämlich eine so evidente Übereinstimmung mit der von Bastian in seiner „Geschichte der Indochinesen“ (Völker d. östl. Asiens I, p. 354) nach einheimischen Quellen[1]) mitgeteilten Stammessage der siamesischen Laoskönige, dass von einer unabhängigen Entstehung schwerlich die Rede sein kann. Ich setze die Hauptzüge beider Versionen zur Vergleichung gegenüber.

Siamesische Sage.

Ein Aussätziger, dessen ganzer Körper mit Schwären bedeckt ist, gewinnt seinen Unterhalt durch Obstkultur. An einem seiner Apfelbäume pflegte er zu urinieren, so dass sein Same, in den Säften des Baumes aufsteigend, sich den Früchten imprägnierte. Die Königstochter wird durch Genuss eines dieser Äpfel schwanger und gebiert ein Kind. Als dieses ein Jahr alt ist, will der König ermitteln wer der Vater sei. Alle

Peruanische Sage.

Koniraya, der Schöpfer aller Dinge, pflegte ärmlich gekleidet aufzutreten, so dass man ihn als elend und verlaust ansah. Er verliebt sich in die schöne Kovillaka und gelangt in ihren Besitz, indem er, während sie unter einem Lucmabaum sass, aus seinem Samen eine Frucht bildete, die er, Vogelgestalt annehmend, vom Baume herab in ihren Schoss fallen liess. Nach dem Genuss der Frucht wird sie schwanger

1) Die leider wie so oft von Bastian nicht genannt werden.

Bewohner des Landes versammeln sich auf seinen Befehl, mit Kuchen und Früchten in den Händen und der Knabe wird durch ihre Reihen getragen. Als das Kind bei dem Aussätzigen vorbeikam, der nur einen kleinen Klumpen kalten Reis bei sich hatte, fiel er ihm um den Hals und begann sogleich den Reis zu essen. So erkannte er ihn als Vater an. Der erzürnte König lässt den Aussätzigen nebst der Prinzessin und dem Kinde auf ein Floss aussetzen. Durch göttliche Hilfe werden sie gerettet und der Aussätzige in einen schönen Jüngling verwandelt.

und gebiert ein Kind. Nach einem Jahr versammelt sie alle Götter (Idole), um den Vater festzustellen. Alle erscheinen reich gekleidet, bis auf den in seine gewöhnlichen Lumpen gehüllten Koniraya. Da niemand sich zur Vaterschaft bekennt, so überlässt sie es dem Kinde, selbst seinen Erzeuger zu suchen und dieses kriecht zu den Füssen Konirayas hin.

Kovillaka, beschämt und erzürnt, flieht vor dem Gotte der nunmehr ein glänzendes Goldgewand trägt (Sonne!). Sie wird schliesslich samt ihrem Kinde in Stein verwandelt.

Dass die in der peruanischen Sage folgende Fluchtepisode, bei der der Gott die ihm begegnenden Tiere nach dem Verbleib der Flüchtlinge befragt, ebenfalls altweltliche Züge trägt, wurde bereits erwähnt.

Es schliesst sich hieran die Begegnung mit der Tochter und Gattin des Pachakamak.

Der unverkennbar asiatische Charakter der Konirayamythe,[1]) die im übrigen einen ziemlich losen Komplex verschiedener Elemente darstellt, ist nicht ohne weiteres aus einer allmählichen Penetration von Norden her zu erklären.

Verwandte Sagen mit indischen Spezialanalogien kommen freilich auch in Nordwestamerika vor.

Bei den Shushwap geschieht die Konzeption *per os*, indem ein Luchs an den Pfahl, wo das Mädchen schläft, uriniert. Die Vaterwahl entscheidet sich durch ein Wettschiessen. Auch hier erfolgt eine Bestrafung der Beteiligten, die aber durch die Grossmutter des Mädchens gerettet werden (Boas 8, p. 9).

Bei den Nutka bedient sich Kayaq, der Nerz, eines weissen Harzstückes, das er aus seinem Munde hängen lässt, und die Vaterwahl vollzieht sich in der typischen Weise (Boas 8, p. 109).[2])

Diese Sagen lassen sich keineswegs einfach als die Zwischenglieder der asiatischen und peruanischen betrachten.

Die Konirayasage mit ihrem dem indischen so vollkommen homologen Motiv der Konzeption durch die mit Sperma imprägnierte Frucht geht zwar offenbar mit jenen auf dieselbe Grundform zurück, ist aber schwerlich deren Ableitung oder Weiterbildung. Entweder sind alle drei über Nordasien, wo tatsächlich Varianten vorkommen, nach Amerika gelangt, wo sich die Urform nur in Peru erhalten hat, oder letztere ist unmittelbar asiatische Entlehnung, so dass der Import an zwei Punkten, im Norden und Süden, unabhängig erfolgt ist. Die britisch-kolumbischen Stämme

1) Schon Ximenes de la Espada hat, wie ich erst nachträglich gefunden habe, denselben richtig erkannt (Am.-Kongr. Madrid 1881, p. 648). Die von ihm als Parallele angeführte chinesische Mythe (n. Koeppen, Rel. des Buddha) ist indes weit weniger beweiskräftig als die hier angeführte siamesische.

2) Eine ähnliche Mythe aber mit komischen Zutaten ist die der Wichita (21, Nr. 24).

hätten dann die nordasiatische, die peruanischen die südasiatische Version erhalten.

Die Möglichkeit eines postkolumbischen Imports ist allerdings nicht von der Hand zu weisen, wenn wir bedenken, dass die Spanier schon in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts einen regen Verkehr zwischen ihren amerikanischen und asiatischen Kolonien (Philippinen) unterhielten. Das Material des Fr. de Avila würde dann freilich zu einer bewussten oder unabsichtlichen Mystifikation werden. Jedenfalls bliebe aber auch diese Annahme ganz hypothetisch. Unvereinbar damit wäre die augenscheinlich nahe Verwandtschaft der fünfzig Jahre früher aufgezeichneten Tupimythe vom Maire Poxi mit der peruanischen.[1]) Wenn in jener die Schwängerung durch einen Fisch erfolgt, so liegt auch darin ein asiatischer Anklang, der freilich nicht hoch zu bewerten ist.

Zur Vermeidung haltloser Spekulationen tun wir vorläufig besser, hier ein *non liquet* anzunehmen und genauere Nachforschungen da anzustellen, wo sie noch Erfolg versprechen.

Peru selbst muss leider naturgemäss ausscheiden, dagegen wäre erstens die siamesische Überlieferung nachzuprüfen, zweitens etwaigen Spuren in der Südsee nachzugehen und endlich, was noch die meiste Aussicht auf Erfolg hätte, die Tradition der in dieser Hinsicht noch gänzlich unbekannten Westtupistämme der Guarayo und Chiriguano zu durchforschen. Wenigstens würde damit einmal der Konnex der peruanischen Sagenwelt mit der des östlichen Südamerika, auf den so viele Anzeichen hindeuten, endgültig klarzulegen oder abzuweisen sein.

Über die Parallelen zur polynesischen Sagenwelt können wir uns kurz fassen, da sie spärlicher sind als man erwartet. Auffallende Analogien kommen wohl vor, lassen sich aber weniger aus direktem Import, als aus Konvergenzbildung oder gemeinsamer, asiatischer Beeinflussung erklären lassen (z. B. Fluchtsage).

Eine der interessantesten Übereinstimmungen ist die Episode der Ratamythe von Aututaki (Gill. **26**, p. 134 ff.) mit der von Im Thurn von Guayana mitgeteilten Erzählung von einem Schamanen, der in den Rachen eines Omars (Wasserungeheuer) kriecht (**30**, p. 385). In beiden Fällen handelt es sich um die gewöhnliche Verschlingungsmythe vom Jonastypus. Die Spezialanalogie besteht darin, dass beide Male der Held ein Stück des mitgebrachten Speers als Sperrholz benützt, um den Rachen des Ungeheuers offen zu halten und mit dem anderen einen Feuerbohrer herstellt, um im Inneren des Tieres ein Feuer anzuzünden.

Das Motiv des Sonnenfangs der polynesischen Mauimythe, wobei der Sonne ein Bein gebrochen oder abgeschnitten wird, damit sie langsamer geht, kehrt in einer der von mir gesammelten Karayasagen (**23**, p. 39) wieder, verliert aber dadurch an Wert, dass es in zahlreichen Varianten über ganz Amerika verbreitet ist. In Südamerika selbst erscheint es in eigentümlicher Form in der Amalivakasage am Orinoco

---

1) Tschudi hält die diesem Cyklus angehörige Pariakakasage für „uralt, vielleicht eine der ältesten peruanischen Mythen" (**55**, p. 120).

wieder, wo der Heros seinen Töchtern, d. h. den ihm folgenden Sonnen, ein Bein bricht, damit sie im Lande bleiben und die Erde mit Tamanaken bevölkern helfen (Humboldt 29 IV., p. 134). Überhaupt ist das Motiv des Beinschadens der Sonne, ebenso wie der Sonnenfang in der Schlinge so ungemein weit verbreitet und seine Beziehungen zum Solstitium so evident, dass wir darin wohl eine Äusserung des menschlichen Elementargedankens sehen dürfen.

Schluss.

Mythologische Untersuchungen vergleichender Art an so dürftigem Material wie das südamerikanische zurzeit noch ist, können natürlich nicht alle Ansprüche befriedigen.

Mancher wird den Eindruck gewinnen, als sei hier nur allzuoft gegen die Grundregeln exakter Mythenvergleichung verstossen. Sagen der verschiedensten Kulturkreise und Kulturstufen sind hier einander gegenübergestellt, uralte Überlieferungen verglichen mit Aufzeichnungen moderner, oft unqualifizierter Beobachter, einfache Urmären, das Ergebnis naiver Naturanschauung, mit den Elaboraten priesterlicher Spekulation. Nur selten vermögen wir durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse aus der Vergleichung verwandter Erscheinungen zu den Urformen der Mythen vorzudringen und die Elementargedanken aus der Masse der späteren Zutaten und ihrer Kombinationen herauszuschälen.

Es ist demnach von vornherein zu erwarten, dass manche Deutungen noch wesentlich zu modifizieren sind, angenommene Zusammenhänge sich als illusorisch erweisen und neue Spuren nach anderen Richtungen hin zu ungeahnten Aufschlüssen führen werden.

Vorläufig hat die Untersuchung jedenfalls mehr Fragen aufgeworfen als gelöst.

Als gesichertes Ergebnis darf jedoch betrachtet werden, dass die Sagen beider Hälften der Neuen Welt miteinander in organischem Zusammenhang stehen.

Eine ganze Anzahl südamerikanischer Mythen, Legenden und Märchen sind als Reste einer uralten, einst über die ganze Neue Welt verbreiteten Traditionsschicht zu betrachten, andererseits lässt sich aus jüngerer Zeit eine von Norden her, wohl der pazifischen Küste folgende Peregrination und Infiltration nicht nur von Sagenelementen und Motiven, sondern auch von immer wieder gleichförmigen Kombinationen solcher Elemente, selbst von fertig abgeschlossenen mythischen Gebilden nachweisen, die sich zum Teil wenigstens bis in die östliche Hemisphäre hin verfolgen lassen. Altweltliches Sagenmaterial ist, das kann man jetzt mit Bestimmtheit sagen, in Amerika viel reichhaltiger vertreten, als man bisher annahm.

Es ist nicht nur auf das nordwestliche Gebiet beschränkt, das sogar mit gewissen Teilen des nordöstlichen Asiens eine einzige mythologische Provinz bildet, sondern geht in seinen Ausläufern noch weit in das südamerikanische Gebiet hinein.

Wenn sich auch im Süden der Prozess der Mythenbildung und Ausbreitung weniger klar verfolgen lässt, als in Nordamerika an dem dort hundertfach grösseren Material, so sind doch gewisse analoge Erscheinungen unverkennbar. Wir können auch hier wenigstens einige Sagenkreise ethnologisch abgrenzen, an einzelnen Punkten deren gegenseitige Beeinflussung und das Entstehen gleichsam metamorphischer Mythengebilde feststellen und die Wege weitreichender Dissemination annähernd verfolgen.

Im wesentlichen handelt es sich dabei um die Wechselbeziehungen dreier Völkerkreise, des peruanischen, arowakischen und tupi-guaranischen, deren kulturelle Einflüsse von Westen, Osten und in gleichsam fächerförmiger Ausbreitung auch von Süden her fast den ganzen Kontinent durchziehen, dessen südlichster Zipfel allein davon unberührt bleibt.

Diese gegenseitige Penetration kommt in den wenigen uns bekannten Überlieferungen auf das deutlichste zum Ausdruck, Ausbreitung und Austausch geistiger Besitztümer dürften sich auf denselben Wegen vollzogen haben, wie die der materiellen Kulturgüter. Analoges ist auch von Nordamerika bekannt. Hier wie dort sind von den fest ansässigen Kultur- oder Halbkulturnationen solche Strömungen ausgegangen. Ihre Ausbreitung nach Süden und den grossen Flüssen folgend nach Osten kann bis zu einem gewissen Grade auch archäologisch belegt werden. So deuten die merkwürdigen Steinidole, phantastische Kombinationen von Menschen und Tiergestalten, die in den letzten Jahrzehnten im Amazonasgebiet auftauchten und namentlich in neuester Zeit durch mehrere eigenartige Stücke vermehrt wurden, ebenso wie kunstvolle Waffen der älteren Sammlungen auf Berührungen der alten Stämme dieses Gebiets mit der andinen Kulturwelt hin, während im Süden das Vorkommen der Knotenschnüre als Schriftsurrogat bei gewissen Chacostämmen, die Webetechnik und Metallurgie bei den Araukanern, abgesehen von den direkten Ausläufern peruanischer Kultur im nördlichen Chile und im nordwestlichen Argentinien (Calchaquigebiet) das gleiche bekunden.

Von den ostbolivianischen Stämmen der Tacanagruppe sind nach den Andeutungen, die Coronel Labre und P. Armentia in ihren Reiseberichten aus den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts machten, wahrscheinlich noch wichtige Aufschlüsse zu gewinnen, wenn sich nicht auch dort inzwischen das Geschick der kulturarmen Völker unter dem vernichtenden Schritt der Zivilisation erfüllt hat.

Andererseits haben auch Naturvölker im engeren Sinne, wie Arowaken und Tupi, die unter ihren Nachbarn durch Tatkraft, Erfindungsgabe und Unternehmungsgeist sich hervortaten, ihren Einfluss geltend gemacht.

Die Arowaken haben, ausgehend von den Küsten des Antillenmeeres, wie die Kultur der Maniokpflanze und die Kunst der Töpferei, so auch Mythen und Sitten bis in die entferntesten Winkel des Amazonasbeckens hineingetragen. Sie sind auf den antillischen Inseln wahrscheinlich in

Kontakt mit der Mayakultur gewesen, sie haben, wie die Linguistik zeigt, auch direkte Beziehungen zu Kechuastämmen gehabt, deren unmittelbare Nachbarn sie im Westen heute noch sind. Dazu kommt das Konnubialverhältnis, das gerade sie von jeher mit anderen Stämmen unterhielten. Auf ihm beruht ihr tiefgreifender Einfluss auf die ihnen ursprünglich feindlichen Karaiben. Alle diese Momente berechtigen uns, die Bedeutung der Arowaken für die Mythendissemination als Geber wie Empfänger hoch anzuschlagen.

Nicht minder wichtig ist die Rolle der Tupi.

Ihre überaus weitreichenden, nach allen Richtungen radiär ausstrahlenden Wanderungen in die in verschiedenen Schüben alle übrigen Völkergebiete penetrierten, haben ihrer Sprache vor allen anderen eine Vorherrschaft gesichert, sie schliesslich zu einer *Lingoa franca*, einer Verkehrs- und Handelssprache ausgebildet, die Jahrhunderte lang Vermittlerin des geistigen Austausches und so auch Trägerin der Traditionen wurde.

Diese Eigenschaft ist durch ihre Erhebung zur Missionssprache in dem Umfange gesteigert worden, dass uns der grösste Teil des südamerikanischen Mythenmaterials bis auf die jüngste Zeit überhaupt nur im Gewand der Tupiidioms bekannt war.

Wenn also peruanische und bolivianische Mythen bei den östlichen und nördlichen Tupi-, sowie Araguayastämmen wiederkehren, wenn die westlichen Arowaken noch Zusammenhänge mit denen der Küstenländer und der Inseln erkennen lassen, wenn Yurakaré und Zentralkaraiben mythische Berührungspunkte haben, so entsprechen solche Tatsachen durchaus den durch die Linguistik und die vergleichende Kulturkunde erweislichen ethnischen Gruppierungen und Verschiebungen.

Diese gegenseitigen Einwirkungen brauchen deshalb nicht alle weit zurückzuliegen, vielmehr hat sicherlich nur das unaufhaltsame Vordringen der Europäer seit der Mitte des 16. Jahrhunderts dazu beigetragen. Das allmähliche Zurück- und Zusammendrängen, der zunächst betroffenen Stämme in entlegene Gebiete des Inneren wird nicht nur Kriegszustände unter diesen, sondern gleichzeitig auch Akkulturationsbedingungen geschaffen haben, die dem Mythenaustausch begünstigten. Wissen wir doch, dass ein Teil der Tupi, am unteren Amazonas, namentlich die, welche zur Zeit der Reise Acuñas (1639) die Insel Tupinambarana bewohnten, wenige Jahrzehnte vorher, den Bedrückungen der Portugiesen sich entziehend, aus Maranhão dorthin ausgewandert waren. In der Mitte des 18. Jahrhunderts haben die Kayapo und Bororo im Innern nach langjährigen Kämpfen mit den Weissen weitreichende Wanderungen nach Westen und Süden unternommen. Noch in neuerer Zeit hat die Ausdehnung des Handelsverkehrs auf den grossen Strömen infolge der zunehmenden Kautschukausbeutung ein Auf- und Abwandern der Eingeborenen in weitestem Umfang herbeigeführt. So sind die Yuruna vom Tapajoz zum unteren Xingu und später diesen aufwärts gegen dessen Quellgebiet zu vorgedrungen und sind zentralkaraibische Stämme, wie die den Bakairi verwandten Apiaka, am unteren Tocantins aufgetaucht. Endlich ist noch des Einflusses der fluktuierenden Arbeiterbevölkerung zu

gedenken, zu der manche Stämme, wie Mundruku, Moxo und Mura, seit alters her einen erheblichen Prozentsatz als Ruderer, Jäger und Kautschuksammler stellen.

Die verhältnismässig beträchtliche Zahl altweltlicher Elemente ist in unserem Material um so bemerkenswerter, als dieses nicht systematisch gesammelt ist, sondern aus zufällig zusammengelesenen Bruchstücken besteht. Die meisten dieser Elemente sind zugleich nordamerikanisch und dem nordostasiatischen Völker- bzw. Mythenkreise entlehnt, der wiederum mit dem uralaltaischen und indischen Fühlung hat. Ihre Wanderung nach Süden ist, wie gezeigt wurde, durch Vermittelung der pazifischen Stämme Nordamerikas erfolgt.

Die Möglichkeit einer solchen Verbreitung ist a priori gegeben, sobald überhaupt nur der Import von Asien nach Nordamerika erwiesen ist. Wie sie im einzelnen stattfand, wissen wir nicht, aber sie kann natürlich nur in derselben Weise erfolgt sein, wie die jener anderen Legenden rein amerikanischen Charakters, die wir trotz ihres räumlichen Abstandes von 50—60 Breitengraden auf beiden Hälften des Kontinents für identisch halten müssen. (S. 75.) Hier gilt es in der Tat uns, wie Ratzel sagt, „der ungeographischen Scheu vor Entfernungen“ zu entschlagen, zumal wir auf der östlichen Hemisphäre schon längst daran gewohnt sind, mit noch viel weiter reichenden Mythenübertragungen zu rechnen.

Ganz unvermittelt stehen freilich die eine nahe indische Verwandtschaft verratenden Züge der Huarochirisagen da. Mag man an ihrer Authentizität zweifeln, mag man sie als postkolumbisch oder endlich als eine Einzelerscheinung betrachten, die gleichsam blitzartig das Dunkel erhellt, das uralte Völkerbeziehungen zwischen Asien und Amerika über den stillen Ozean hin deckt, an blossem Zufall ist diesen Homologien gegenüber wohl schwerlich zu denken.

Man könnte sie mit gewissen ethnographischen Spezialanalogien in Verbindung bringen, die neuerdings aus Nordamerika beschrieben wurden. ich meine die eigentümliche Form des Rindenkanu der Kutenay am Columbiastrom, die in Asien bei den Golden am Amur wiederkehrt,[1]) sowie das mexikanische Spiel Patolli, dessen frappante Ähnlichkeit mit dem indischen Pachisi Tylor in seiner Abhandlung: „On American lot games“, hingewiesen hat.[2])

Ob Tylors Schlüsse berechtigt sind oder hier nur eine Konvergenzerscheinung vorliegt, wird erst durch weitere Untersuchungen zu entscheiden sein.

Der Nachweis asiatischer Elemente in der amerikanischen Mythenwelt darf natürlich nicht in dem Sinne verwertet werden, als seien nun auch die amerikanischen Kulturen asiatischen Ursprungs oder doch wesentlich durch die asiatischen beeinflusst. Ganz im Gegenteil. Je tiefer wir in das Wesen jener eindringen, desto eigenartiger amerikanisch wird

1) Mason: Pointed bark canoes of the Kutenai and Amur. Rep. U. S. Nat. mus. 1899, p. 523—537.

2) Ethnogr. Beiträge. Suppl. z. Bd IX des intern. Arch. f. Ethnographie. Leiden. 1896, p. 55 ff.

ihr Gepräge, abgesehen davon, dass in Amerika selbst sich mindestens zwei ganz voneinander unabhängige Kulturzentren entwickelt haben. Von diesen weist das südliche, die Andesländer umfassend, überhaupt keine äusseren Analogien mit den asiatischen auf. Unter allen Umständen scheidet die Unkenntnis oder Nichtanwendung des Eisens, sowie das Fehlen der altweltlichen Kulturpflanzen und Haustiere in Amerika die Kulturkreise beider Hemisphären auf das allerschärfste.

Nach der lichtvollen und eingehenden Erörterung des Für und Wider in dieser Frage durch Seler[1]) ist es unnötig, weiter darauf einzugehen. Jedenfalls würde die Theorie der asiatischen Entlehnung ganz anderer Beweismittel bedürfen als sie jene mythischen Anklänge abgeben. Immerhin aber sind dieselben geeignet, die ganze Frage zu vertiefen, denn sie beweisen wenigstens die Möglichkeit einer weitreichenden Wanderung von Ideen, ethnographischer Formgedanken und damit auch kulturellfruchtbarer Elemente.

Dass Kulturentwicklung und Mythenwanderung oder Import sonst unmittelbar nichts miteinander zu tun haben, vielmehr zunächst Parallelerscheinungen sind, beweist das Beispiel Europas.

Obwohl die Kultur der westeuropäischen Völker sich auf der christlich modifizierten antiken aufbaut, ist doch ihr Sagen- und Legendenschatz, von dem gemeinsam arischen Erbgut abgesehen, weit weniger von dieser als von der ganz abseits liegenden indischen beeinflusst, deren „meergleiche Märchenströme", wie das *Kathasaritsagara* sich treffend nennt, fortgeleitet durch die arabisch-persische Kulturwelt nicht nur über Asien, sondern auch auf verschiedenen Wegen über Europa sich ergossen.

Ähnlich mag die Sache in der Neuen Welt liegen. Fremde Elemente sind ihr aus den Sagenkreisen Nord- und Ostasiens zugeflossen, die ihrerseits wieder zum Teil auf uralte Berührungen mit der indischen und westasiatischen Kulturwelt hindeuten.

Der Durchdringungsprozess verlief hier langsamer, mehr schubweise als kontinuierlich. In uralter Zeit beginnend, reichte er wahrscheinlich bis in die postkolumbische Zeit hinab. Dass gleichzeitig kulturelle Einwirkungen auf die in seinem Bereich liegenden Stämme stattfanden, ist möglich aber nicht beweisbar, wenn auch, wie oben erwähnt, gewisse vereinzelte ethnographische Objekte als asiatische Formverwandtschaften zu deuten sind. Tiefere Wirkung aber hatte er schwerlich.

Vielmehr spricht die Eigenart der amerikanischen Kulturen dafür, dass sie in ihren Grundzügen schon bestanden ehe jene Strömungen sie erreichten. Daher haben sich auch asiatische Elemente in den Mythen der niederen Stämme zahlreicher und reiner erhalten als bei den Kulturvölkern. Bezeichnend ist auch, dass in Peru gerade die vorinkaischen Lokalmythen verhältnismästig viel asiatische Anklänge aufweisen.

Ihre lückenhafte Verbreitung in der neuen Welt ist wohl erklärlich. „Götter- Seelenlehren, Kosmogonien" sind, wie Ratzel sagt, „Pflanzen vergleichbar, deren Samen der Wind verweht", die je nach dem Himmels-

1) Preuss. Jahrbücher, Bd. 79, Heft 3, p. 488 ff. Berlin 1895.

strich Wurzel schlagen, Abwandlungen erfahren gemäss ihrer ethnischen Umwelt und so wiederum Zentren neuer Differenzierungen und weitergehender Disseminationen werden. Die Verbreitung solcher Ideen ist also unabhängig von ihrem ursprünglichen Träger, sie erfolgt gewissermassen spontan, sobald einmal der erste Anstoss gegeben ist.

Dass der Isthmus, obwohl er Völkerscheide ist, dafür kein Hindernis abgibt, darf nicht wundernehmen. Um so auffallender ist, dass gerade die entferntesten Glieder der ganzen Reihe, die Mythen der Nordwestküste und die des mittleren Südamerika unter sich verhältnismässig zahlreichere Berührungspunkte zeigen, als mit denen der dazwischen liegenden Gebiete. Nur eine methodische Weiterführung der Untersuchungen auch in Südamerika wird dieses Problem der Lösung näher bringen.

Mögen die nächsten Jahre dafür nicht ungenützt verstreichen! Auch für Südamerika ist die Periode der Pionierarbeit vorüber, zugleich aber die ethnologische Spezialforschung so sehr im Rückstand, dass alles aufzubieten ist, um noch in zwölfter Stunde wissenschaftlich verwertbare Angaben über Soziologie, Recht und Tradition der primitiven Völker zu sammeln.

Die überraschende, nicht vorauszusehende Zunahme der Kautschukausbeute in den letzten Jahren hat das Gebiet der noch unberührten Stämme beträchtlich eingeengt. Die Zustände, die sich durch die Gewinnsucht der Händler und Seringueiros namentlich im westlichen Amazonasgebiet entwickelt haben, erinnern an die schlimmsten Zeiten der alten Conquista und bedrohen ganze Stämme mit rapidem Untergang oder wenigstens dem Verlust ihrer Eigenart. Aber auch die friedliche Berührung mit der Kulturwelt befördert wie den Verfall der Sitte so auch das Verschwinden der echten Überlieferung.

Viele Hunderte von Indianern, zumal jüngere Individuen, die noch am Fabulieren ihre Freude haben, geraten alljährlich freiwillig oder gezwungen in die Dienstbarkeit der Weissen als Arbeiter oder Hausgenossen.

Dass ein jahrelanger Aufenthalt in fremder Umgebung ihre Ideenwelt und Einbildungskraft aufs tiefste beeinflussen muss, ist klar. Kehren sie später in ihre Heimatdörfer zurück, so wird unweigerlich die Tradition der Väter allmählich durch fremde Entlehnungen europäischer oder auch wohl afrikanischer Provenienz durchsetzt und entstellt werden, abgesehen von den durch das Christentum bedingten Einwirkungen, die hier allerdings bei dem Mangel jeglicher Katechese nur sekundäre Bedeutung haben. Was dabei herauskommt, zeigt drastisch unter anderem das von Van Coll unter den Arowaken von Surinam gesammelte Material (vergleiche auch v. d. Steinen **47**, p. 282, **48**, p. 346, 439).

Gerade mit solchen Individuen wird der spätere Reisende es zunächst zu tun haben, schon um sich ihrer Dienste als Dolmetscher zu bedienen. Es wird in Zukunft also der allersorgfältigsten Kritik bedürfen, wenn wir die Reste der Tradition dieses dem Untergang geweihten Teils der Menschheit der Wissenschaft nutzbar machen wollen.

Literaturverzeichnis.

1. Adam (Lucien), Le parler des Caingangs. Am. Congr. Paris 1900, S. 317ff.
2. Andree (R.), Ethnographische Parallelen und Vergleiche. I, Stuttgart 1878.
3. — Flutsagen. Braunschweig 1891.
4. Barboza Rodriguez, Exploração do Rio Jamundá. Rio 1875.
5. — Poranduba amazonense. Ann. d. Bibl. nac. XIV, Rio 1890.
6. Beck, Die Nachahmung in Psychologie und Völkerkunde. Berlin 1903.
7. Bender, Mythologie und Metaphysik. Stuttgart 1899.
8. Boas, Indianische Sagen von der Nordwestküste Amerikas. Berlin 1895.
9. — The Eskimos of Baffin Land and Hudson Bay. Bull. of the Am. mus. of nat. hist. XV, 1901.
10. Bogoras, The folklore of northeastern Asia. Am. Anthr., N. S. IV, S. 577ff.
11. Borba (Telemaco), Observações sobre os indigenas do estado do Parana. Rev. do mus. Paulista, Vol. VI, 1902, p. 53—64.
12. Brett, Legends and myths of the aboriginal Indians of British Guiana. 2. Aufl., London.
13. Brinton, American hero myths. Philadelphia 1882.
14. Brühl, Die Kulturvölker Alt-Amerikas. Cincinnati 1875—1887.
15. Cardus, Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia, descripcion del estado de elles 1883—1884. Barcelona 1886.
16. Chamberlain (B H.), Aino folklore.
17. Couto de Magalhães, O selvagem. Rio 1874.
18. Dénis, Une fête brésilienne célebrée en à Rouen 1555. Paris 1851.
19. Dixon (R. B.), Maidu myths. Bull. of the Am. mus. of nat. hist., Vol. XVII, 2, p. 33—118.
20. Dorsey, Traditions of the Osage. Field Columbian mus. Publ. No. 88, Vol. VII, No. 1.
21. — The Mythology of the Wichita. Washington 1904.
22. Dorsey und Kroeber, Traditions of the Arapaho. Field Columb. mus. publ. 81, Vol. V, Chicago 1903.
23. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin 1891, Veröff. des Mus. für Völkerkunde, Bd. II, Heft 1/2.
24. Florenz, Japanische Mythologie. Nihongi, Zeitalter der Götter, Tokyo 1901.
25. Frobenius (L.), Im Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904, I.
26. Gill, Myths and songs of the southern Pacific.
27. Guevara, Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman. Buenos Ayres 1836.
28. Humboldt, Ansichten der Natur. Stuttgart 1849.
29. — Reise in die Äquinoctialgegenden des neuen Kontinents. Stuttgart 1859.
30. Im Thurn, Among the Indians of Guiana. London 1883.
31. Kingsborough, Antiquities of Mexico. London 1831—1848.
32. Kröber, Cheyenne tales. Journ. of Am. folklore, Vol. XIII, 1900, p. 166ff.
33. Lang (A.), Custom and myth. London 1885.
34. — Myth, ritual and religion. London 1887.
35. Lenz, Estudios araucanos. Santiago 1892/95.

36. **Liebrecht**, Zur Volkskunde. Heilbronn 1879.
37. **Markham** (Cl.), Narrative of the rites and laws of the Yncas. London 1873, Hacluit Society.
38. **Matthews**, Navaho legends. Boston and New York 1897.
39. **Müller** (J. G.), Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1867.
40. **d'Orbigny**, Voyage dans l'Amérique méridionale. Paris 1835/49. Vol. III: Partie historique.
41. **Rand**, Legends of the Micmacs. New York und London 1894.
42. **Schoolcraft**, The myth of Hiawatha. Philadelphia 1856.
43. **Siecke**, Liebesgeschichte des Himmels. Strassburg 1892.
44. — Mythologische Briefe. Berlin 1901.
45. **Simms**, Traditions of the Crows. Field Col. Mus. publ. 85, Vol. II, No. 6, Chicago 1903.
46. **Smith** (Herbert), Brazil Amazonas and Coast. New York 1879.
47. **von den Steinen**, Durch Zentralbrasilien. Leipzig 1886.
48. — Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin 1893.
49. **Stradelli**, La leggenda dell'Iurupari. Bol. de la soc. geogr. Ital. 1890, p. 659ff., 798ff.
50. **Stucken**, Astralmythen. Leipzig 1896/1901.
51. **Tawney** (C. H.), The Kathasarit Sagara or Ocean of the streams of story. Calcutta 1880/84, 2 Bände.
52. **Teit**, Traditions of the Thompson River Indians. Boston 1898.
53. **Thevet**, Cosmographie universelle. Paris 1575.
54. **Tocantins** (Gonçalvez), Estudo sobre a tribu Mundurucu. Rev. trim. do inst. hist. e geogr. do Brazil, Vol. XL, Rio 1877.
55. **Tschudi**, Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru. Wien 1891, Denkschr. der kais. Akad. der Wiss., Bd. XXXIX.
56. **Tylor**, Die Anfänge der Kultur. Übersetzt von **Sprengel**, 2. Aufl., Leipzig 1873.

Am. Cong. = Compte rendus du Congrès international des Américanistes.
Z. f. E. = Zeitschrift für Ethnologie.
V. B. A. G. = Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft.
A. V. R. W. = Archiv für vergleichende Religionswissenschaft.

Druckfehlerberichtigung.

Seite 29 Zeile 17 von oben lies „Chiminigagua“ statt „Chiminipagua“.
Seite 29 Zeile 11 von unten lies „Mbiracucha“ statt „Mbiracuchi“.
Seite 45 Zeile 12 von unten lies „Abaangui“ statt „Abuangui“.
Seite 57 Zeile 7 von unten lies „bei den Paressi“ statt „bei Paressi“.
Seite 74 Zeile 8 von unten lies „waren es“ statt „waren“.
Seite 94 Zeile 17 von unten lies „Maire Poxi“ statt „Mairo Pexi“.

Sachregister.

Namenregister.

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30.

